Sistemas de Gobierno Comunal Indígena

Mujeres y tramas de parentesco en *Chuimeq'ena'*

Gladys Tzul Tzul

Sistemas de Gobierno Comunal Indígena:

Mujeres y tramas de parentesco en *Chuimeq'ena'*

Gladys Tzul Tzul

Instituto Amaq'

Tzul Tzul, Gladys
Sistemas de Gobierno Comunal Indígena: Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena', Instituto Amaq', Bufete para Pueblos Indígenas y Libertad bajo palabra, 2° ed., México, 2018
228 págs.; 13.5 x 21 cm.

Diseño de tapa:
Ronaldo Andrés Gómez

Edición y diagramación:
Libertad bajo palabra
libertadbajopalabra@riseup.net

Fuentes para Números Mayas Ajil Maya' Wuj:
© Editorial Maya' Wuj
editorialmayawuj@yahoo.com

Licencia Creative Commons
Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual

México, 2018

Índice

Agradecimientos 7

Prólogo 9

Introducción "No se manda solo" 13

Capítulo I
Lo indígena en clave comunal 37

1. ¿Por qué pensar lo indígena en clave comunal? 41
2. ¿Qué resulta si pensamos la política indígena como estrategia? 45
3. Un par de distinciones clave 51
4. Lo complejo de pensar desde una trama comunal 54
5. Sistemas de Gobierno Comunal y sus distinciones con Movimiento Maya y Pueblos Indígenas 64
   5.1 Pueblo indígena 65
   5.2 Movimiento Maya 69

Capítulo II
***Chuimeq'ena'* en la Historia de Guatemala:**
Momentos constitutivos de la política K'iche' 79

1. El Título de Totonicapán: escrito pre colonial que delimita el territorio y organiza la vida colectiva 86
2. Las rebeliones indígenas anticoloniales 94
3. El proceso de compra de Tierras en el Siglo XIX. O de cómo torcer el proyecto de convertir a los indígenas en pequeños propietarios 105
   3. 1 ¿Cómo se protegió el uso de las tierras comunales después de la compra? 113

4. El siglo XX: nuevamente criollos contra comunitarios. La dictadura de Ubico 118
4.1 Tierra y Territorio 129
4.2 Pueblos Indígenas y sistemas de gobierno 136

Capítulo III
Los sistemas de gobierno comunal indígena en *Chuimeq'ena'* 143

1. Sistemas de gobierno comunal indígena: formas cotidianas de gestión de la riqueza común 145
2. *K'ax K'ol*: el poder del pueblo está en el Servicio 151
3. Producción comunal de la decisión política en los sistemas de gobierno 156
3.1 Asamblea Cantonal 157
3.2 Asamblea de Autoridades 160
4. ¿Cómo nos elegimos? Un acercamiento a la conformación de la Asamblea de Autoridades y su Junta Directiva de Alcaldes de los 48 cantones en el 2014 161
4.1. Consignas de las Directivas Centrales en el Sistemas de Gobierno Comunal Indígena 162
5. La tierra comunal: la defensa común del territorio 170

Capítulo IV
Las tensiones entre transformación y conservación dentro de los sistemas de gobierno: parentesco, uso y propiedad de la tierra comunal 173

1. La inclusión diferenciada y el deseo de las mujeres 177
2. El deseo, el parentesco y sus texturas 183
3. Tramas de parentesco y la lucha de las mujeres indígenas comunal 191
4. Múltiples formas que adoptan la reproducción de la vida y los caminos de liberación 195
5. ¿Qué es lo que está en juego? 204

Conclusión:
La politicidad de lo común 209

1. Pensar *Chuimeq'ena'* en Guatemala 213

Bibliografía 216

Créditos de las fotografías 226

Sobre la autora 227

En una pieza oscura, una vela, que es movida de un lado a otro, ilumina determinados objetos y deja otros en la noche. Emergen de las tinieblas iluminados por un momento y luego se funden de nuevo en la oscuridad. Pero el que sean iluminados o no nada cambia ni de su naturaleza ni de su existencia. Tal y como eran antes de que pase sobre ellos el haz luminoso, tales seguirán siendo durante y después de ese paso .

Viernes o los limbos del Pacífico
Tournier.

Agradecimientos

Muchas personas han sido fundamentales para que este libro fuera posible. Agradezco primeramente a don Delfino Tzul Ixchajchal y a doña Blanca Rosa Tzul Cardona, por el cariño y por todo lo que me han enseñado para poder vivir y pensar en libertad. A Jovita Tzul Tzul, mi hermana, por nuestros proyectos, por sus desafiantes interrogantes, por llevarme a las luchas que se libran en los tribunales de justicia, por liberar presos políticos y por hacer amparos para detener proyectos extractivos en territorios comunales.

A Flavio Barbosa y Huáscar Salazar, mis colegas de la Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos -SOCEE-, por acompañarnos en nuestros proyectos, por todo el trabajo realizado para que este libro fuera posible, y por todas las gestiones necesarias para que viera luz este proceso.

A mis hermanas y hermanos de luchas indígenas con quienes caminamos juntos en las marchas, en las comunidades, en la academia y en las fiestas, Lorena Cabnal, Aura Chojlán, Ramona García Chocón, Juan Castro, Romeo Tíu, Edgar Esquit, Aura Cumes, Marco Chivalán, Irma Gutiérrez, Andrea Ixchíu, Miriam Batz, Josué Morales, Santos Norato, Julia Tohom, Norma Sancir, Ramiro Choc, Yanquiray Painemal, Jorge Cocom Pech, Natalia Toledo, Georgina Méndez, Judith Bautista, Luis Cárcamo Huechante, Yana Luci Lema Otavalo, Nina Pacari, Leónidas Iza, Armando Muyolema, Ximena Curín Anquilao, Floresmilo Simbaña, y Alejandra Aquino con ustedes he aprendido y discutido desde el afecto y el compañerismo sobre nuestros alcances, nuestras potencias y nuestros límites.

Raquel Gutiérrez Aguilar, amiga y maestra, con quien por casi ya 10 años, interlocuto sobre la importancia de la política comunal, gracias a su ávida lectura de los borradores de la tesis que hoy día aparecen como libro, gracias por la

experiencia trasmitida y heredada, y por todo el apoyo brindado para que pudiera estar en Totonicapán después de la masacre del 4 de octubre de 2012.

Por los afectos y proyectos mutuos, a Helena Scully, Francesca Gargallo, Mina Navarro, Constanza Symens, León Stippel Symens, Jorg Stippel, Rotmy Enciso, Ina Riaskov, Itandehui Reyes, Gerardo Zapata, Gerardo Mejía, Wilda Western, Mariana Berlanga, Amarela Varela, Encarnación Gutiérrez Rodríguez, Dawn Paley, Claudia López, Román Cortázar Aranda, Anabel Contreras, Martin Willaume, Gabriela Huerta, Randolph Von Breyman, Gaby Arguedas, Monserrat Sagot y Nora Garita.

A Mario Rufer y Rodrigo Karmy, amigos queridos que leyeron mis borradores, agradezco sus comentarios y sugerencias, mismos que intenté considerar al momento de transformar esta tesis en libro, muchos de ellos derivarán en la apertura de otras vetas de investigación.

También les doy las gracias a Silvia Federici y a Sinclair Thomson quienes fueron sinodales de mi tesis, ambos lograron transmitirme una serie de críticas para alimentar este trabajo.

A María Inés García Canal, gran amiga en todos estos años de estancia en México. Muchas veces nuestras conversaciones se realizaron mientras cocinábamos, en otras ocasiones nuestras pláticas fueron alimentadas por la exquisita lectura de literatura o por la traducción de textos de Foucault que dialogaba con mi trabajo.

A los 48 cantones de Totonicapán, por todo.

Finalmente, agradezco a las mujeres y hombres del pueblo mexicano, porque con su trabajo financiaron la beca CONACYT que me sostuvo por cuatro años y así logré realizar este estudio.

Prólogo

A lo largo de las últimas tres décadas ha comenzado a resonar potente, en toda América Latina, un torrente de voces indígenas que se nutre doblemente tanto de añeja sabiduría heredada y cuidadosamente guardada en comunidades y pueblos de nuestra geografía; así como de múltiples debates contemporáneos, intelectuales y políticos que recuperan los avances de las luchas anteriores, señalan y escudriñan sus límites y sugieren miradas renovadas. Son muchas, incontables, las complejas perspectivas y las novedosas nociones críticas que han brotado desde esta doble fuente. El trabajo de Gladys Tzul que el/la lector(a) tiene en sus manos, en gran medida pionero y ejemplar, se sitúa justamente ahí, al interior de ese caudaloso aluvión creativo, combinando con cuidado, experiencias vividas analizadas en profundidad, reflexiones teóricas presentadas rigurosamente y discusiones políticas urgentes y, quizá, vitales.

Gladys Tzul con su trabajo, desde el comienzo, se propone generar un debate en varios flancos. En primer término, le interesa discutir la relevancia de la condición comunitaria para la (re)producción de la existencia social en Guatemala presentándola como centro de cualquier transformación social y política posible y deseable. Tal es el contenido y la búsqueda desde sus primeros argumentos. Veinte años después de la firma de los llamados "Acuerdos de Paz" en Guatemala, que pusieron formalmente fin a la tremenda guerra civil que desgarró ese pequeño país centroamericano, Tzul comienza develando los límites de dos de las maneras en que la herida capitalista y colonial buscó ser zanjada. Ni Mayanismo cultural ni "integración" de los pueblos indígenas son caminos viables en la transformación social y política satisfactoria y necesaria para los pueblos y comunidades guatemaltecas, nos dirá Tzul, antes de sumergirnos en la vital complejidad de las tramas comunitarias centradas en la reproducción material y simbólica

de la vida humana y no humana en su natal *Chuimeq'ena'*. Ese es el mundo de la vida que nos devela y en el que firmemente funda los pasos de sus argumentos.

Potente intervención, pues, de entrada, en el debate político sobre las estrategias políticas de los hombres y mujeres de los pueblos indígenas de América Latina, que se enlaza con búsquedas de otros hermanos y hermanas en geografías distintas y, a veces, distantes, como la mapuche, la qhiswa, la aymara o la nasa. Potencia surgida de la audacia intelectual que la lleva a discurrir por reflexiones filosóficas minuciosas alimentadas, eso sí, por la autonomía política que se funda en la misma trama comunitaria que se busca visibilizar, a fin de alumbrar el enérgico horizonte de defensa de la riqueza concreta colectivamente poseída y usufructuada que desde ahí se despliega.

En tal sentido, no es poco lo que Tzul le debe a la dolorosa experiencia de levantamiento, y posterior masacre, ocurrida en las tierras altas de Guatemala el 4 de octubre de 2012. Quienes fueron masacrados por la fuerza pública aquel día son los vecinos de Gladys. Después de la artera agresión del ejército, los hombres y mujeres movilizados, oriundos de los 48 Cantones de Totonicapán, recogieron a sus muertos, los velaron y enterraron comunitariamente y desde el dolor compartido reiteraron su desafío al poder dominante, estableciendo su tenaz negativa a aceptar sus imposiciones. Ardua defensa de lo poseído en común y celoso cuidado de sus prácticas políticas comunitarias. Cuidado de la vida, cultivo de su regeneración en medio de la muerte. Desde la amargura Gladys Tzul es capaz de recrear hilos de sentido que contribuyen a la (re) producción del mundo compartido.

Justamente desde ahí, Tzul se acerca a la historia de sus abuelos y abuelas, de quienes le antecedieron en el tiempo creando lazos y compromisos para defender y gestionar esas montañas, esos bosques y esas aguas que entregaron como herencia a sus hijos e hijas. Sobre ese mundo, en primera persona, versa la reflexión de Gladys, sobre la complejidad de la trama comunitaria que la ampara y acerca al trabajo requerido, en sus diversas dimensiones, para garantizar sustento y per-

manencia. Su lectura no privilegia la clave étnica si bien no la desconoce. Atiende a la calidad de los vínculos y a la forma de (auto) regular la convivencia. Desde ahí se posiciona en el debate en Guatemala y en América Latina, alumbrando la potencia de lo comunitario como estrategia vital y como horizonte de lucha.

En segundo lugar, y quizá como el aporte más audaz del trabajo de Tzul, está la discusión sobre los significados y contenidos políticos de las estrategias de resistencia y lucha de las mujeres indígenas que habitan tramas comunitarias. Ellas quedan colocadas en una doble condición de dificultad y, por lo mismo, en una lucha también doblemente exigente: por un lado, la que surge por los *despojos múltiples* (Navarro, 2015) que el contemporáneo capitalismo transnacionalizado una y otra vez busca llevar a cabo sobre la riqueza concreta toda –natural y social- heredada y siempre reactualizada a través del trabajo comunitario; agresiva amenaza que hoy confrontan casi todos los pueblos indígenas del continente. Por otro, tales estrategias buscan erosionar, diluir, confrontar y deformar para reequilibrar, las relaciones jerárquicas de género que también existen en las comunidades y que, en el caso de *Chuimeq'ena'*, Tzul nos presenta como una pinza entre herencia y matrimonio como ejes conservadores de la estructura social que entrampa las posibilidades de las mujeres indígenas para disponer de sí mismas.

La *pinza* en cuestión, articulada entre herencia y parentesco-matrimonio, ha sido larga y dificultosamente debatida en las ciencias sociales. Las soluciones propuestas, para Tzul, no son satisfactorias: ni igualación formal, que finalmente solo puede ser garantizada por la vía de la propiedad individual –el acceso individualizado a la tierra y sus frutos, en el caso que nos ocupa- y los "derechos" que la propiedad ofrece o defensa comunitaria de lo colectivamente compartido desconociendo el desafío a impugnar y diluir las segmentaciones genéricas jerarquizadas propias de la trama situada de reproducción de la vida. Tzul exhibe la esterilidad y peligros de separar la problemática de esa manera. Ni igualación formal de varones y

mujeres que únicamente lleva hacia el trillado camino de la propiedad individual, ni defensa comunitaria sin desafío al orden que fija una condición para las mujeres limitando sus posibilidades políticas comunitarias. La valiente y difícil reflexión sobre asuntos íntimos dentro de la trayectoria vital de las mujeres indígenas quichés le permite levantar la voz iluminando nuevas claves: salirse del razonamiento organizado en torno al par ordenador inclusión/exclusión para la comprensión de las relaciones de género al interior de una trama comunitaria es su respuesta. Y a partir de ello, subversión de uno de los principios fundamentales de la lógica aristotélica y apertura hacia posibilidades analíticas que logren dar cuenta de la pluralidad, esto es, de estrategias y formas no binarias para guiar la razón. "Inclusión diferenciada" es el nombre que elige para dibujar el lugar de las mujeres indígenas al interior de la trama comunitaria en ***Chuimeq'ena'*** y para reflexionar sobre caminos para re(equilibrar) tal condición. Con tales armas críticas el trabajo de Tzul es, antes que cualquier otra cosa subversión en marcha de lo dado, de lo que atrapa las posibilidades vitales de (re)generación de vínculos y, por tanto, de producción de lo común. Conservación y transformación como nociones para entender el discurrir vital adquieren, entonces, nuevos contenidos y alumbran posibilidades renovadas.

He tenido el gusto de compartir con Gladys discusiones y vivencias, emociones y argumentos; por eso la conozco como vertiginosa destructora de pinzas que atrapan el pensamiento. Su reflexión es exigente, difícil, incómoda, polémica y en construcción. Gladys Tzul es aluvión y crecida fluvial dentro del torrente del pensamiento indígena latinoamericano. Fertilidad expansiva que se irradia y desafía lo dado. Gladys, querida Gladys, muchas gracias por haberme permitido ser parte de un tramo de tu reflexión la cual espero acompañar en nuevos desafíos.

Raquel Gutiérrez Aguilar
Puebla, mayo de 2016

Introducción
No se manda solo

El 4 de octubre de 2012, el Estado de Guatemala masacró a 6 comunitarios de los 48 cantones de Totonicapán, situado en la región sur-occidental de Guatemala. Los asesinó mientras acuerpaban una multitudinaria marcha que los 48 cantones de Totonicapán habían organizado para oponerse a un proyecto de reformas constitucionales que quería modificar los artículos 1 y 66, y con ello desconocer las estructuras de gobierno comunal y las tierras comunales indígenas. Esa gran marcha también se articulaba con una serie de descontentos nacionales, contra el alza al cobro de la energía eléctrica y acogió y apoyó la demanda de los estudiantes de magisterio (sus hijas e hijos), para que no se suspendiera la carrera normalista.

En esa marcha que devino en rebelión, el ejército de Guatemala masacró a José Eusebio Puac Barreno, Santos Nicolás Hernández Menchú, Rafael Nicolás Batz Menchú, Jesús Baltazar Caxaj Puac, Arturo Félix Sapón Yax y a Jesús Francisco Puac Ordóñez. La vida y la muerte de estos seis comunitarios marcan el rumbo de la obra que está en sus manos.

La importancia de la temática radica principalmente, porque el proceso del conflicto y la muerte de los compañeros, me obligaron a sintonizarme en la producción y organización comunal de discursos y de estrategias para poder enterrar a nuestros muertos, para repudiar la represión y para exigir dignidad y justicia en radios comunales, en periódicos alternativos y hegemónicos. Esta crisis que derivó de la masacre, fue respondida, contenida y llevada a sus consecuencias disruptivas por las tramas comunales de hombres y mujeres de los 48 cantones de Totonicapán que se volcaron a apoyar y gestionar la vida y el conflicto en los meses de octubre y noviembre del 2012.

Reitero, la vida y la muerte de nuestros seis compañeros, representan un punto de inflexión entre las pugnas que las 48 comunidades de Totonicapán mantienen con el Estado y las estructuras estatales locales de dominación. La pugna exhibió elementos concretos para que la lucha comunal lograra articularse con otras luchas indígenas que se desarrollaban en otros territorios de Guatemala. Nuestros muertos fueron hombres que junto con sus familias trabajaron comunalmente para producir el agua que tomamos, para mantener y reforestar los bosques, para organizar las fiestas; organizaron su vida cotidiana a partir de relaciones sociales comunales y también decidieron presentarse junto con las otras asambleas comunales a la gran marcha y bloqueo de la carretera Interamericana para hacerle ver al entonces presidente Pérez Molina que "*no podía mandarse solo*" porque no es el dueño del país, que para hacer cambios y arreglos tenía que haberle preguntado a las comunidades y a los pueblos si estaban o no de acuerdo con modificar la constitución; y por lo tanto, tampoco podía clausurar la carrera de magisterio sin avisar y sin la autorización de las comunidades.

La noción de "*no puede mandarse solo*" es ampliamente usada en las comunidades indígenas para explicar que en la estructura de la organización comunal, un dirigente político, no podrá hacer cambios o establecer acuerdos sin consultar y sin escuchar la decisión de la asamblea; es una estrategia desde la cual las asambleas sujetan a quienes nombran como autoridades.

Esa gran marcha que paralizó una de las venas más importantes del tránsito del país, hizo colapsar el comercio, pero sobre todo, provocó un terremoto político nacional en el siguiente sentido: develó las entrañas del funcionamiento de la política liberal, pues mostró cómo funcionan los arreglos entre las élites de poder para cambiar la constitución, mismos que eran respaldados por el ejército; mostró también que al momento de votar en las elecciones las mujeres y los hombres hipotecan su voluntad a unos representantes que decidirán por todas y todos los ciudadanos, y que la pro-

ducción de mecanismos de sujeción se pierden en una serie de procedimientos administrativos sin un efecto real y concreto de control.

Lo que la gran movilización de los 48 cantones de Totonicapán exhibía era la potencia de los sistemas de gobierno indígena, quienes producen su sentido político desde una clave comunal; es decir, mostró que el dirigente *no se manda solo* y las decisiones comunales han de ser deliberadas y consentidas por las asambleas. Las comunidades indígenas no funcionan como una abstracción, ni como uso y costumbre, sino como una forma concreta de organizar y reproducir la vida, donde el ejercicio de gobierno consiste en producir decisión, para gestionar y regular lo que comunalmente se comparte. Sabido es que las autoridades comunales tienen por lo menos tres pilares fundamentales a) La asamblea como forma política para producir decisión y deliberación, que incluye la rendición de informes sobre actividades políticas comunales y sobre los gastos financieros; b) La rotación anual en los cargos de servicio, para garantizar que no se centralice el poder, y; c) Las alianzas patrilineales como potente y contradictoria estrategia, sirven para producir segmentos autónomos que delimitan a cada una de las unidades de reproducción, es decir, ninguna comunidad manda sobre la otra, sino que en medio de contradicción y de dificultades, logran producir equilibrios, contrapesos y autorregulación. "*El poder del pueblo está en el servicio*" dice una de las consignas más potentes de la política comunal en Totonicapán. Servir es trabajar comunalmente para poder decidir sobre la riqueza concreta que mujeres y hombres producimos con el *k'axk'ol*.

Ese significado de lo político comunal, alcanzó al Estado guatemalteco y lo fracturó temporalmente; la gran indignación había logrado congelar el proceso de reforma constitucional, y aunque no logró frenar la anulación de la carrera del magisterio y las tarifas eléctricas no modificaron sus costos, es relevante dar cuenta que la indignación generalizada a nivel nacional, logró marcar un límite a la represión. Si concedemos este sentido de lo político a las luchas comunales, entonces

podremos comprender los ritmos que toman cuando estas logran avanzar y poner medidas al poder, y aunque no siempre logran todo lo que se proponen, eso tampoco lo podemos leer como una pura derrota.

Retornemos a la masacre del 4 de octubre: Inmediatamente después de que ocurriera, se produjo un fulgor acalorado de las comunidades que repudiaban al gobierno por asesino. Por esas fechas, el presidente en conferencias de prensa salió a decir que retirarían el proyecto de reforma constitucional, pero que el ejército no había disparado, sino que los campesinos se agredían entre ellos mismos y que el ejército solo actuó para disuadir el conflicto. A esas alturas el dolor y la indignación de las comunidades de Totonicapán ya estaban articulados con otras luchas territoriales indígenas, y lograron contradecir la versión del gobierno en varias ocasiones para que éste rectificara la versión que divulgaba.

Velorio comunal, Plaza púbica

Poco a poco, quienes estaban en el lugar de la masacre, comenzaron a dibujar los hechos. Eran las dos de la tarde de ese cuatro de octubre, los hombres y mujeres de las comunidades se disponían a almorzar, algunos hacían plegarias de agradecimiento por el alimento de cada día; cuando de pronto el ejército irrumpió a dispararles, varios murieron en el lugar, otros fueron trasladados al hospital. A esa hora, las comunidades se volcaron para reunir azúcar, café, maíz, verduras, carne, flores, dinero para comprar ataúdes, y todo lo que se necesitaba para poder enterrar y así acompañar a sus muertos, de la mejor manera en su viaje al inframundo. En la Radio Comunitaria La Niña, las cabinas se convirtieron en micrófonos abiertos para que hablaran los comunitarios locales, y se juntaron las voces hasta de los migrantes que vivían en Estado Unidos, eso fue sumando fuerza al repudio y a la exigencia de justicia ya generalizada. Las voces de quienes hablaban por la radio denunciaban históricas confrontaciones con los partidos, con los caciques y con el Estado, visibilizando además, la indignación por la masacre y por las versiones del gobierno. Esas voces fueron dando forma a lo que teóricamente estudiaré como el antagonismo entre la política comunal y política liberal estatal; en ese sentido, resulta interesante dar cuenta de cómo la política comunal logra poner freno a las formas estatales que quieren conducirles.

El 5 de octubre del 2012 en un acto que se realizó en el parque central de Totonicapán, como en los libros de los muertos, infinitas oraciones evangélicas, católicas y de la espiritualidad maya, hicieron brotar innumerables recuerdos de rebeliones indígenas, que afloraron en el velorio comunal de los seis cadáveres. Esas oraciones y esos pasajes de las rebeliones eran gritados con fuerza, dolor e indignación para que sirvieran de compañía en el inframundo, y les llevaran por el camino de las venas de la tierra. Como los gemelos del Pop Vuh, Jun Ajpú e Ixbalanqué -que descendieron al inframundo para luchar contra las fuerzas que impedían que la vida floreciera-, así fueron tratados nuestros muertos. "*Ese presidente se alimenta con la sangre de la gente, se comió a mi marido, así han hecho*

desde antes", decía la esposa de uno de los difuntos para aludir la implicación del presidente en el genocidio de 1980 en la región Ixil. "*Nosotros vivimos en nuestras tierras y no le pedimos nada al Estado, solo que nos respete, no tiene por qué meterse, no tiene por qué venir a matarnos*", decían voces indignadas; "*Así como en 1820 Atanasio Tzul y Lukas Akiral lucharon por defendernos, y para que no pagáramos más impuestos, por esos mismos motivos mataron hoy a nuestros compañeros*", "*Los que mueren por la vida, no pueden llamarse muertos*", "*esto que ha pasado aquí se llama masacre. ¿Cómo se llama? -MASACRE*". La gente estaba agitada.

"*Queremos que entierren a los seis muertos en el parque, junto con Atanasio Tzul*", se leía en varios carteles que los jóvenes hicieron. Se hablaba para y con la multitud pero en realidad lo que se decía era para conversar y para florear los caminos de los muertos.

Chuimeq'ena' o Totonicapán en este libro será comprendido como un espacio que posee densidad histórico-política dado que ha sido uno de los epicentros políticos de rebeliones en el mundo indígena en lo que hoy día se conoce como Guatemala. Las rebeliones constituyen la memoria oral y moldean la experiencia política de organización que hoy día participan en la vida cotidiana de Totonicapán. *K'iche'* hablantes son los habitantes y la tierra es vivida, compartida y gobernada comunalmente. Imaginemos que son considerables extensiones de bosque comunal conífero, combinadas con pequeñas parcelas de tierra que las familias poseen para la organización de la reproducción de la vida. El *amaq'*, se compone a su interior de cantones. Los cantones son la unidad político geográfica que mediante tramas de parentesco estructuran los estamentos territoriales autónomos de organización de gobierno. En Totonicapán se cuentan 48 cantones.

Éstos son segmentos autónomos que funcionan actualizando las estructuras patrilineales para delimitarse geográficamente, cada uno de ellos organiza a su ritmo, jornadas de *k'ax k'ol* (trabajo comunitario), en planificar sus asambleas para decidir sus asuntos comunes, en deliberar cómo se relacionan y gestionan sus conflictos con las otras 47 comunidades de

Totonicapán y cómo producen su articulación general con la junta directiva de los 48 cantones. Todo ocurre en extensas caballerías de bosques coníferos, a una altura promedio de 3.500 msnm; en las faldas de las montañas comunales se organizan como enjambres en parcelas las casas y las extensiones de terrenos para el cultivo de la milpa. La medida que se usa es la cuerda (20 x 20 metros).

Chuimeq'ena' ha sido lugar donde se han desarrollado varias rebeliones indígenas en las que se ha fracturado el orden colonial. Como cuando en 1820, Atanasio Tzul, Felipa Tzoc y Lucas Akiral, encabezaron junto a miles de comunitarios, una jornada insurgente contra los cobradores de tributos; la era más recordada de esta etapa insurgente la toma del pueblo, la expulsión de los criollos y se declararon *el reino de Totonicapán*; o en 1870 cuando en *el común de Totonicapán* decidieron, median-

Velorio comunal,
Plaza pública

te la estrategia de aporte por familias, recolectar dinero para comprar extensiones de tierras que inmediatamente incorporaron al título real de tierra comunal, y con ello recuperaron tierras y ampliaron su autonomía material y política; y en 1890 se enfrentaron a la recién fundada república guatemalteca para rebelarse contra la mixtificación de la municipalidad indígena.

La mixtificación era un mecanismo basado en un decreto presidencial que el Estado utilizó para establecer que aquellos territorios que tenían doble municipalidad, una indígena y una ladina, deberían suprimir la indígena declarando solo una municipalidad. Las comunidades comprendieron que suprimir la estructura de autoridad significaba perder la autonomía política y material sobre sus tierras, por ello se rebelaron, y no aceptaron la mixtificación, se redactaron cartas con peticiones exigiendo que no se la aceptaba, porque significaba la devaluación de la estructura de autoridad comunal.

Detengámonos en algunas diferencias que son relevantes para comprender la forma de confrontación que hay entre la institución indígena y la institución municipal, por ejemplo, y con el riesgo de hacer uso de casi 200 años de distancia, hoy día la alcaldía indígena sigue siendo la institución política para que las asambleas de autoridades de los 48 cantones deliberen acerca de la organización de las comunidades, son quienes establecen relaciones y límites con el gobierno de Guatemala, con la municipalidad de Totonicapán y con las transnacionales que quieren invadir para hacer sus exploraciones mineras. Se encargan de cuidar el Título Real de las tierras comunales[1], guardan los libros de actas de las decisiones que se han tomado a lo largo de más de tres siglos, año con año, recorren los límites de las tierras comunales para verificarlos, y con esa práctica actualizan las estrategias heredadas desde tiempos pre coloniales.

1 Los Títulos Reales son los documentos que el rey otorgó para establecer los límites territoriales y la cantidad de reales tributos a pagar por las comunidades. Las comunidades en cambio usaron los títulos reales para resguardar sus límites territoriales y para presionar a la corona para evitar que los criollos ingresaran a sus tierras. Esto se encuentra ampliado en la sección tres de este libro.

En cambio, la municipalidad ladina fue fundada en el reciente 1897 y es ocupada según cada partido político se elija, funciona con el presupuesto que el Estado central le asigna, y es quien establece los arbitrios municipales, como el cobro de la plaza de los mercados, de los parqueos y del impuesto por el ornato de la ciudad. Esas diferencias hacen que las pugnas a lo largo de los años sean constantes y la dinámica política sea densa en tanto y en cuanto hay una disputa por quién manda en las tierras comunales.

En el año 2012, gobernaba la municipalidad ladina el Partido Patriota, que también dirigía el gobierno central. Lo menciono como dato relevante porque mientras se velaban los cuerpos en el parque de Totonicapán, una multitud estaba encaminada a quemar la municipalidad. La iniciativa de incendiarla se desató y se manifestó en el marco de la indignación. Las autoridades comunales comprendieron que habría que evitar quemar el edificio porque sería el justificativo para la imposición de un estado de excepción. Fue la fuerza y el cálculo de las autoridades comunales que lograron frenar la acción. Este hecho exhibe la efectividad de la economía de la violencia, y cómo las comunidades saben y calculan cuando no tienen que atacar, pues un estado de excepción no solo significaba la prohibición de la reunión de más de tres personas, sino que en el imaginario nacional incluso justificaba la represión. Ya en el recuento de los hechos, se rememora que la presidenta de los 48 cantones presentó en el Juzgado de Paz un amparo verbal, es decir, manifestó de palabra la violación de derechos a la libertad, a la vida, y exigió garantizar los derechos mediante ese amparo, logrando detener el Estado de Excepción. Mientras tanto, varias autoridades estaban frente a la puerta de la municipalidad para impedir que fuera incendiara.

Vale la pena reflexionar que en varias de las comunidades de Totonicapán también se presenta una amalgama de lealtades y de apoyo a los partidos políticos, y en particular al partido que estaba gobernando en la municipalidad por las fechas de la masacre. Esto ha generado una serie de posturas

y críticas al interior de las comunidades, es decir, mi acercamiento teórico no hace caso omiso de esas confrontaciones en el seno de las comunidades. Más bien, mi interés se dedica en ver cómo a pesar de esos conflictos, las comunidades de Totonicapán tienen la capacidad de responder a la masacre e interpelar al Estado.

Sobre eso y más, trato de reflexionar en este libro y que fue la tesis con la cual me doctoré en sociología en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélez Pliego, de la Benemérita Universidad de Puebla (ICSyH-BUAP). Si bien no hay estructuras conceptuales que ordenan la manera de cómo interpretamos la realidad, considero que existen pistas para ordenar la experiencia política que nos atraviesa.

Para esos días de la masacre, yo ya había pasado dos semestres en el seminario de Entramados Comunitarios y Formas de lo Político del ICSyH-BUAP. Por esa fecha nuestro seminario lo dirigía Raquel Gutiérrez Aguilar, y habíamos leído y discutido los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* de José Carlos Mariátegui (1971). Esas discusiones apoyaron mis argumentos acerca de que la luchas indígenas se encuentran íntimamente ligadas al problema de la tierra, que el problema del indio en América Latina no es ni de educación, ni de cultura, sino del violento acto de la separación de las comunidades indígenas de sus medios concretos para la reproducción de la vida, es decir, la tierra. Ese problema se actualizaba ante mí cuando la gente decía en las calles de Totonicapán "*Esta tierra nuestra, el Estado no tiene por qué mandar sobre ella, no tiene la autoridad de matarnos ni de mandar sobre ella, porque la tierra es nuestra, la heredamos, la compramos y la defendemos*". Y así se veía cómo las rebeliones indígenas que se han desarrollado en tiempos y espacios concretos tenían en el centro de sus intereses la recuperación y la defensa de la tierra y de sus estructuras de gobierno, para decidir y organizar la vida comunal, misma que se encuentra anclada a un orden cotidiano de la vida.

En el mismo seminario, discutimos sobre los tiempos y las formas de insubordinación en la Bolivia comunitaria y po-

pular que se expresó en la Guerra del Agua, a través de *Los Ritmos del Pachakuti, Levantamiento y Movilización en Bolivia (2000-2005)* de Raquel Gutiérrez, (2009) y con ello me fui a acercando no solo a una estrategia teórica para la comprensión sensible de las luchas, sino que también comprendí y pude hacer inteligibles los alcances de las prácticas, los saberes cotidianos de las mujeres y los hombres que han producido quiebres sociales contra la dominación estatal y el capital. Al mismo tiempo, permanentemente queríamos delinear elementos para pensar transformación en clave comunal, es decir conservar la tierra comunal y al mismo tiempo buscar alterar las jerarquías. Por ello, son transversales en todo el libro, las maneras estratégicas y contradictorias de defender la tierra comunal mediante la estructura patrilineal de los apellidos de la que se desprenden texturas jerárquicas entre mujeres y hombres. Con ello, se exhiben las dificultades y las estrategias que producimos las mujeres para poder disponer de nosotras mismas, al ritmo de que tenemos que cuidar y controlar la tierra comunal para que no sea despojada. En esos años, también, me hacían mucho sentido los argumentos que bajo el nombre de *Política en Femenino* Raquel Gutiérrez ya venía presentando.

Con *Calibán y la Bruja. Mujeres, Cuerpo y Acumulación Orginaria* (2012) de Silvia Federici, pude comenzar a esbozar una serie de reflexiones sobre la pertinencia de pensar lo político desde el mundo de la reproducción, es decir, desde las tramas, los lazos, los afectos para dotarnos de los medios concretos para la reproducción de la vida. Con Silvia Federici me acerqué a una manera particular de hacer historia de la agresión y del cercamiento a las tierras comunales. Silvia propone trabajar desde el punto de vista de las mujeres, es decir, evitar hacer una historia de las mujeres separada de los hombres y, más bien, llevar a cabo una interpretación de las luchas comunales contra el cercamiento desde el punto de vista de las mujeres. Por punto de vista de las mujeres, me refiero, siguiendo a Federici, a las ideas que las mujeres formulan en el momento de ocuparse del mundo de la reproducción, por ejemplo: el cuidado de los hijos, el lavado de la ropa, la preparación de

los alimentos, el momento cuando cuidan el sueño de los enfermos, en esos momentos las mujeres elaboran cálculos y deseos para la organización cotidiana de la vida.

Conocí una manera afectiva, respetuosa y crítica que analiza las rebeliones y la insurgencia indígena, cuando comencé a leer a Sinclair Thomson (2006) en su clásico libro *Cuando solo reinasen los indios. La Política Aymara en la era de la insurgencia*. Con su propuesta teórica no solo elaboré mis argumentos históricos sobre la rebeliones, sino que también encontré un desplazamiento de los modelos convencionales occidentales del siglo XVIII acerca de la política revolucionaria, pues sus estudios daban cuenta de los proyectos emancipatorios que fueron producidos por los indígenas, revelan los alcances y las dimensiones sobre los movimientos contra el dominio colonial y las revueltas comunales que perfilaban proyectos anticoloniales.

Varias de mis ideas las discutí en textos separados con mis colegas de la Comunidad de Estudios Mayas, quienes me devolvían comentarios críticos acerca de las formas que cobra la política comunal en otros espacios indígenas diferente al de Totonicapán. Aunque en la Comunidad de Estudios Mayas trabajamos temas diversos, nuestro empeño ha sido el de labrar una mirada crítica y situada en torno del cómo desde lo maya o lo comunal, en mi caso, comprendemos la dominación y las luchas comunales de las mujeres y los hombres que habitan Guatemala.

Fue con estas lecturas y reflexiones que organice mi experiencia comunal y por ello pude observar y sentir, cómo las marcha de los 48 de Totonicapán se fueron convirtiendo progresivamente en una rebelión que interpeló al sistema político nacional guatemalteco, claro que no lo logramos solos, sino que, como ya mencioné con anterioridad, una multitud de varios otros lugares acuerparon el duelo y la movilización en general. Quiero detenerme para hacer notar que la respuesta comunal fue constituyendo una fuerza que se logró expandir a otros territorios indígenas que solidariamente acuerparon las marchas. Vimos ríos de gente que

venían del *Ixil*, de San Juan Sacatepéquez, destacaban en la multitud los representantes de la Asamblea de Autoridades Indígenas de Guatemala.

La respuesta a la masacre del 2012, había abierto para mí, la comprensión de una cadena de rebeliones que habían ocurrido en Totonicapán, además de las que ya se conocen históricamente, en las reuniones de 9 días de difuntos, los recuerdos de las rebeliones recientes y sus alcances y su perdurabilidad. Por ejemplo, cuando en el año 2000 las comunidades de Totonicapán pusieron en crisis al sistema tributario, mediante la negativa a pagar impuestos por las tierras comunales, en la denominada ley del Impuesto Único Sobre Inmuebles (IUSI); las comunidades se negaron a esta imposición, con una gran manifestación y actos que desencadenaron en la quema de la casa de los diputados que impulsaban la ley. El Estado respondió con un Estado de Sitio, pero aun así, hoy día, las comunidades no pagamos este impuesto. O en la rebelión de 1984 cuando las mujeres de las comunidades obstruyeron una construcción municipal para "modernizar" los temascales comunales. Esa modernización suponía el desvío de las venas de agua con azufre a otro sitio, cuando las mujeres se dieron cuenta que faltaba agua en los temascales, organizaron una gran marcha hacia la municipalidad, quemaron la puerta del edificio y le exigieron al alcalde NO decidir sobre la propiedad comunal, dicho evento logró parar la modificación sobre los temascales.

Y es que la expresión de la autonomía comunal considera varios niveles, es material y simbólica, por ello, el control comunal de los temascales es una expresión autónoma de lucha, de tal manera que su defensa devino en la rebelión de las mujeres y de las comunidades en general. Justamente porque la expresión de la autonomía es plural, no siempre hay luchas más importantes que otras, en tanto lo que está en juego, es mantener la autodeterminación política material y simbólica; en otras palabras, el juego político de la autonomía está en el control de las tierras comunales y de los espacios de disfrute y el placer, como el caso de los temascales.

No me refiero a una ideología comunal, o a una esencia comunal, sino trato de dar cuenta de las maneras cómo se producen mecanismos para hacerse cargo de la organización comunal de la vida, eso entonces significa deliberar constantemente sobre los asuntos que afectan a la comunidad en general, así como el conocimiento de las leyes estatales; sabido es que en el interior de las comunidades las personas conocen los efectos que tiene la ley, de tal manera que se agencian de los documentos o piden a gente que les explique para así saber cuándo usarlas, cuándo frenar su uso para los intereses comunales. Algunas veces se cometen errores, y aún y en los errores las comunidades logran sobreponerse a esos momentos de derrota.

Las luchas, tal y como las llegamos a conocer en sus momentos más extraordinarios, nunca son movimientos espontáneos que surgen de la nada, para comprenderlas es preciso analizar cómo funciona el encadenamiento de respuestas a las agresiones, la erosión de las estructuras de dominación o la contradicción entre las comunidades; las luchas entonces, aunque tengan novedades en la manera cómo se presentan, comparten rasgos y características con una manera de organizarse en común. Me refiero por supuesto a las tramas comunales que son las que organizan la vida cotidiana, que sostienen y reproducen la vida, las que funcionan para organizar también a las rebeliones, por ejemplo, sabemos que la estrategia de rotación de turnos es efectiva para mantener paros por horas prolongadas; pensemos en las grandes fiestas comunales y traslademos esa vitalidad, organización y fuerza en el acto mismo de la rebelión comunal. Así como las fiestas requieren programar los tres tiempos de comida, buscar a los músicos con antelación, ordenar y disponer los lugares para que sea posible el baile, preparar el alcohol, todo pasa en simultaneo y se encargan de hacer posible, mujeres, hombres, niñas, niños. Esa misma trama y simultaneidad siguen las rebeliones indígenas.

La densidad local de los conflictos marca los ritmos de confrontación con el Estado y el capital, y en esa singularidad y diversos niveles, es que logran hermanarse y conectarse plu-

rales voces que interpelan a la dominación. Las luchas comunales tienen distintas formas, van desde las que son abiertamente de confrontación y de presión, como cuando paralizan las vías de comunicación y frenan el comercio; existen las que se despliegan en los tribunales cuando hay que liberar a los presos, cuando hay que enterrar a los muertos y organizar el duelo; o, cuando calculan acerca de cómo realizarán sus pactos con determinados grupos políticos partidarios para gestionar algunas mejoras a sus comunidades, como mejoramiento de caminos, o construcción de salones, quizá sea en esta última expresión donde se muestra una tensión clara entre comunidades y Estado.

Cualesquiera que sean las formas que tomen, éstas luchas abrevan de las estructuras comunales de gobierno comunal, dicho en otras palabras, abrevan de los complejos y contradictorios procesos de decisiones tomadas en asamblea, como resultado de extensas y permanentes jornadas de trabajo comunal, es posible que perduren porque un entramado comunal se hace cargo de la alimentación, y ahí es donde reside la importancia de las maneras, contradicciones y pautas, del tiempo cotidiano, de tal manera que lo extraordinario que logran las luchas ha de leerse desde las maneras cómo se estructura la vida cotidiana.

Cuando algunos profesores leían mis avances me hacían comentarios acerca de que encontraban mis argumentos cerrados, circulares y que presentaba mis ideas sobre lo comunal exterior al antagonismo, que debía traer más la contradicción al seno de lo comunal. Logré comprender sus comentarios cuando me di cuenta que yo no quería escribir solamente para lectores institucionales de la universidad, sino que también escribía para que mis capítulos fueran leídos con mis compañeras y compañeros que estaban afirmando nuestra lucha comunal y que era preciso discutir entre nosotros sobre las potencias y los límites de lo comunal. Por eso, este texto tiene un camino con dos rutas, en primera intento sintonizarse con las luchas comunales que las autoridades, las mujeres y hombres que habitan Totonicapán deciden llevar a cabo y al

mismo tiempo poner mi posición teórica acerca de la potencia política de Totonicapán y lo comunal indígena en general, espero haberlo logrado.

Por ello apelo a una *episteme K'iche'*. Un saber y una serie de prácticas que dan cuerpo y contenido al despliegue de luchas defensivas, así como de la organización de la vida cotidiana; lo que he mencionado produce conocimiento y estrategias que emanan de la experiencia política y la memoria comunal para enfrentar la dominación; dicha producción de estrategias no precisamente van a aparecer desde una perspectiva de compatibilidad ideológica ni de manera homogénea en todas partes. Muchas veces son ambivalentes y contradictorias entre sí mismas; a ese tipo de inteligencia comunal es a la que yo me refiero cuando nombro *episteme k'iche'*. Quería analizar las prácticas, los límites y posibilidades que hacen posible la vida digna en las comunidades.

Cuando tomé distancia de las luchas comunales de Totonicapán e hice una estancia en las comunidades de la sierra ecuatoriana *kichwas* para analizar el levantamiento indígena de 1990, me encontré con algunos intelectuales *kichwas* y no indígenas que al igual que yo, construían sus argumentos afirmativos distinguiéndose de aquellos argumentos que pensaban las luchas indígenas como desviacionistas de las luchas de clases.

Mi virgen no es su virgen, mi fiesta no es la suya, es una conocida manera para establecer intersticios de la dominación que se ejerce sobre las comunidades indígenas. Jorge León (1997), dice que probablemente esta división es útil al poder, pero que los indígenas también lo hacían de manera estratégica. Que existía un pacto de exclusión en el cual todo podía servir para afirmarse frente al otro y que éste se convertía en un medio de defensa, de protección y de matriz indígena en el que también se anida parte de las luchas.

En ese sentido, trato de sintonizarme con esta inteligencia comunal para mostrar las estrategias en torno a las cuales las comunidades indígenas de Totonicapán producen los medios concretos para reproducir la vida desde relaciones sociales que no están solamente mediadas por el capital, sino

que imaginan estrategias de trabajo comunitario, que deciden maneras para poner límites al Estado, que quiere decidir sobre los asuntos de la vida comunal; de manera más amplia, crean maneras de vivir, y conservar la riqueza de las comunidades[2].

Es transversal en el libro la presencia de las maneras cómo operan las jerarquías y las disputas que emanan de las tramas comunales, sobre todo en lo que se refiere a las tensiones de cómo las mujeres indígenas desean que se herede comunalmente la tierra. Me acerco a analizar algunas de las dificultades que tenemos las mujeres para vivirnos en las tierras comunales, en tanto la estrategia de mantención de la tierra es la alianza patrilineal. Como se verá en las páginas sobre la tensión entre transformación y conservación de los medios para reproducción de la vida, nos enfrentamos a un ejercicio doble de alterar las formas jerárquicas, y simultáneamente no perder el control de la tierra.

Esas estrategias son discutidas por las mujeres al calor de que realizan las labores cotidianas de reproducción, a decir, el lavado de ropa, la realización de la siembra de milpa, las pláticas y conversaciones al margen de las asambleas, en el horizonte se dibuja el deseo de evitar que las comunidades se conviertan en sociedades de pequeños propietarios individuales; pues comprendemos que la posibilidad de vivir nosotras y nuestras generaciones con las posibilidades materiales y simbólicas para resistir a los efectos de la precariedad y del racismo será posible si existe y compartimos la tierra comunal, ésta es la que dota de agua, alimentos, combustible, y por ello echamos mano de los recursos más creativos para torcer la jerarquía de la fuerza patrilocal que asegura la tenencia de la tierra, pero a la vez inhibe la fuerza que pueden desplegar las mujeres. En ese sentido, desarrollo una crítica desde el punto de vista de las mujeres, una crítica al gobierno comunal, así como al proyecto liberal de convertir a las comunidades en sociedades de pequeños propietarios. Asimismo, me detengo en la potencia comunal y al mismo tiempo en los límites,

2 Sobre esta temática reflexiono en el artículo "Inteligencia comunal: un acercamiento a las formas de exclusión del saber" (Tzul Tzul, 2015).

cuidando en demostrar que lo que hay es un proceso de autorregulación.

Como podrá notarse, no presento un argumento no contradictorio de lo comunal indígena, mucho menos una recreación de un ente monolítico donde las mujeres estamos sometidas sin capacidad de interrumpir las formas que nos oprimen, sino más bien un relato de las prácticas de la potencia de lo comunal indígena en su multiplicidad de sentidos y que a pesar de las jerarquías, es capaz de asediar material y simbólicamente la hegemonía del Estado y el capital. En medio de estas contradicciones, las comunidades se han convertido en la principal fuerza capaz de hacer un contrapeso efectivo al avance totalizante del capital y su vocación universalizante del Estado (Salazar, 2015).

Lo que quería comprender era: ¿Cómo y de qué forma logran las mujeres y hombres de las 48 comunidades de *Chuimeq'ena'* -en un contexto de dominación y explotación colonial-liberal- defender su territorio, para mantenerlo, ampliarlo y autorregular su uso comunal? y ¿Cómo funciona la articulación de asambleas comunales en los momentos álgidos, como en el caso de la masacre del cuatro de octubre de 2012?

La respuesta a estas preguntas la realicé a la luz de cuatro capítulos.

El primer capítulo, denominado *lo indígena en clave comunal* se propone pensar lo fértil que resulta analizar lo indígena desde una clave comunal, es decir, exhibo la matriz política no centrada en un individuo que participa y es representado, sino en una trama política de hombres, mujeres, niñas, niños, ancianos y ancianas que se hacen cargo de la vida cotidiana, y que producen la decisión de cómo gestionar, hacerse responsable; en suma compartir la tierra, el agua, la fiestas. Inicio un esbozo sobre las maneras de cómo las alianzas de parentesco inhiben el despliegue político de los sistemas de gobierno comunal y, al mismo tiempo son las que dan cuerpo y contenido para producir relaciones sociales no mediadas por el capital y para compartir comunalmente la tierra. Examino las formas

de funcionamiento de lo que denomino sistemas de gobierno comunal indígena, distinguiéndolas de pueblo indígena y movimiento maya. Presento que lo comunal indígena no se constituye por una ideología, una esencia o un partido político, sino más bien es una estrategia situada y concreta para organizar la vida.

El segundo capítulo, se adentra en cuatro momentos de lucha que son constitutivos (Zavaleta, 1986) para interpretar históricamente a *Chuimeq'ena'*:

a) Un sucinto relato sobre el Título de Totonicapán, que aunque es un documento rico en relatos acerca del origen de la vida, yo me concentro en la noción de territorio pre colonial y las formas de cómo los comunitarios *k'iche's* recorren los límites de sus tierras.
b) Continúo con uno de los conflictos territoriales jurídicos que las comunidades libraron en época colonial contra las estructuras coloniales; presento una de las escenas donde las comunidades de Totonicapán sacaron ventaja de las diferencias entre criollos y la corona, lo cual da cuenta que no siempre los *k'iche's* las veían antagónicamente.
c) Posteriormente analizo uno de los proyectos anticoloniales que se fue dibujando en la confrontación entre la corona y las comunidades de *Chuimeq'ena'* expresado en la negativa a pagar el tributo, el desmantelamiento de la dominación colonial y la proclamación del reino de Totonicapán; un triunfo que fue reprimido violentamente por los criollos, que años después declararían la independencia de Guatemala, y que secuestraría la fuerza de las rebeliones indígenas anticoloniales para sustentar parte de su discurso.
d) Un cuarto momento presenta el proceso de compra de tierras comunales en 1870, en el que en plena desamortización de tierras, los *k'iche's* ganan fuerza, porque no solo no pierden la tierra, sino que la amplían vía la compra. Desde momento es que se afirma el proyecto comunal que tiene como centro mantener la autonomía de los me-

dios concretos para la reproducción de la vida. Y es de ese momento que se deriva una de las transformaciones de la política comunal, pues ahí es cuando las alianzas de parentesco adquieren más centralidad para proteger los límites del territorio.

e) Finalmente se presenta un acotado análisis sobre los efectos de la política de mixtificación, es decir, del acto de convertir a las alcaldías indígenas en alcaldías mixtas y con ello del intento de borrar las estructuras de autoridad que controlaban a las tierras comunales. Es desde ese proceso de despojo y desconocimiento de estructuras comunales, que se afianza el proceso de desarrollo modernizador de la economía nacional. Este capítulo representó para mí un desafío, primero, porque tenía que hacer una serie de revisiones históricas con las fuentes de los archivos coloniales; es un problema que ya habían presentado los teóricos poscoloniales de la India (Guha, Spivak, entre varios más) cuando reflexionaban sobre la necesidades de leer en los archivos coloniales con nuestro artefactos críticos, es decir, analizar la insurgencia comunal, ahí donde solo registraron eventos de desobediencia que pueden aparecer como aislados. Darle un sentido insurgente es lo que intenté realizar en estas hojas.

Un tercer capítulo explica las estrategias políticas que las comunidades producimos en término de forma y de tiempo para gestionar y regular el uso comunal de los recursos para hacer que la vida sea posible. De tal forma que mediante un relato a partir de las siguientes interrogantes: ¿Cómo nos organizamos? ¿Cómo nos elegimos? ¿Cómo trabajamos comunalmente? ¿Cómo producimos la decisión?, escribo sobre el proceso de elección de autoridades comunales del 2013, y con ello abro a los lectores externos, puntos de comprensión de los sistemas de gobierno comunal indígena en Totonicapán. También ofrezco una reflexión sobre el *k'ax k'ol* o trabajo comunal su potencia y su fuerza como dinamizador de la vida comunal. Es el trabajo comunal la forma como las comunida-

des han encontrado para producir y regenerar a los sistemas de gobierno comunal.

En cada uno de los capítulos se van dibujando las jerarquías y niveles entre hombres y mujeres; sin embargo es en el cuarto capítulo donde afronto directamente el problema de la manera en que se transmite *la herencia comunal* de la tierra, problema que ha de ser leído con cuidado, ya que la construcción de estrategias para alterar las maneras de transmisión de tierra tiene también en el centro la posibilidad de que conservemos el control que tenemos sobre ella. El horizonte no es de ninguna manera el recurso de la igualación liberal y convertirnos en una sociedad de pequeñas propietarias, por ello, no es la propiedad individual y el discurso feminista de la paridad en la propiedad el que me sirve para pensar la transformación. Así que haciendo uso de las reflexiones comunales de las mujeres y de algunas reflexiones teóricas, pienso esta problemática a la luz de la reproducción de la vida, alimentada de la noción política del deseo. Anuncio que hay un deseo comunal de las mujeres que se dibuja más o menos con los siguientes elementos "*Que exista tierra comunal para nuestros hijos, hijas, sobrinos, sobrinas*". Pensar desde el deseo, me permite salirme de las representaciones de la miseria femenina (Dominijanni en Cigarini, 1995). Más allá de la miseria, se encuentra una manera imaginativa para poder resolver las dificultades que se presentan en las tramas comunales, porque de ninguna manera la salida es la herencia individual de la tierra. La lucha de las mujeres es movilizada por el deseo de mantener las tierras comunales para mujeres y hombres, y heredarlas a sus hijas e hijos.

La estrategia narrativa y la estructura de esta obra hace uso de documentos no registrados, en varias ocasiones, utilizo la escucha de lecturas de actas comunales, o echo mano de los relatos de la historia oral que las mujeres y los hombres actualizan en las asambleas, en los velorios, en las fiestas, y en los rituales mayas. De ninguna manera digo que soy yo quien las rescata, o quien les da voz, más bien cuando escribí intenté estar en sintonía con esa inteligencia y saber comunal de las mujeres, hombres, niñas y niños de *Chuimeq'ena'*.

No se trata de un ingenuo redescubrir de "otra historia", más bien mi interés se concentra en explicar las formas y prácticas concretas que independientemente de su escala, permitieron prefigurar las formas de la política comunal indígena en Totonicapán, y que tuvo como efecto concreto, poner en tela de juicio y fracturar momentáneamente la dominación y la explotación. Tampoco se trata tan solo de un relato de historia local, pues intento dar cuenta de la manera en la cual los *k'iche's* de Totonicapán elaboran su comprensión sobre la política nacional, trato de descentrar la mirada de la historia desde lo nacional. Busqué mostrar las rutas de cómo las comunidades responden a la dominación, y que la efectividad de su respuesta se debe a la comprensión de la escala nacional y al mismo tiempo, uno de los obstáculos es la dificultad de articulación con otros territorios que tienen luchas específicas contra el extractivismo.

En este libro soy sujeto y objeto del mismo y eso también lo vuelve contradictorio.

Mapa de Guatemala

Mapa de Totonicapán

Capítulo I
Lo indígena en clave comunal

Crítica,
es el arte de no ser gobernado de esa manera.

Foucault

¿Por qué pensar lo indígena en clave comunal? Esta es una pregunta que me permite exhibir que a lo largo de más de 500 años las mujeres y hombres indígenas de *Chuimeq'ena'* desde sus comunidades han defendido sus territorios; han recuperado los bienes que han querido arrebatarles; han limitado a los proyectos liberales que buscaban convertirlos en pequeños propietarios para aniquilar a los *amaq'*, estructuras de gobierno y de tierras comunales indígenas en Guatemala.

La pugna ha sido constante y mientras las comunidades crean sus formas de resistir a la expropiación, producen estrategias jurídico políticas comunales para defender y controlar los medios concretos para su vida cotidiana; organizan masivas fiestas comunales y religiosas; realizan peticiones para pedir lluvia o para agradecer la cosecha. Se autorregulan, ya que en varias ocasiones, cuando lo amerita, destituyen a sus autoridades si incumplen o si desvían las decisiones producidas en las asambleas.

¿Cómo comprendemos esta dinámica política? Pretender acercarme desde la potencia comunal que se anida contradictoriamente en las tramas comunales, significa, que una de las estrategias para proteger las tierras comunales se produce mediante la estructuración de históricas alianzas de parentesco. Las alianzas de parentesco como maneras de resguardar la tierra, claramente inauguran una serie de dificultades, porque si bien blindan a las tierras para que no ingrese el Estado y el

capital, también inscriben y delimitan predominantemente la herencia comunal de la tierra a los apellidos masculinos; esto no significa que las mujeres vivamos en exclusión de la vida y las tierras comunales, al contrario, es en la fuerza de trabajo de las mujeres en que descansa el sostenimiento de larga duración de la vida comunal. Mi argumento se sostiene a partir de los siguientes puntos: Primero, porque el sujeto de la política comunal no es un individuo masculino, sino padres, madres, hijos, hijas o hermanos que viven en una unidad de reproducción, y una unidad de reproducción o una casa funciona con el trabajo de mujeres y hombres. Segundo, la instancia desde donde se decide la vida comunal son las unidades de reproducción, entonces las mujeres, como madres, hijas, viudas o como quienes no decidieron hacer un contrato matrimonial, son piedra angular en la producción de la decisión comunal sobre los asuntos cotidianos de la vida. Lo comunal no podría ser posible sin el trabajo, el afecto y las fuerzas de las mujeres indígenas, pero al mismo tiempo, la estructura de patrilinaje es la que delimita el uso de las tierras. Propongo entonces, que pensemos la condición de las mujeres como una inclusión diferenciada. Las mujeres vivimos y hacemos uso de lo que todos podemos disponer, aunque de manera diferenciada. Es decir, en las comunidades las mujeres indígenas no somos un sector que ha de negociar intereses con una estructura (en el último capítulo de este libro ampliaré hondamente sobre esto).

En medio de esta contradicción, la fuerza y la potencia de las comunidades indígenas reside en la capacidad de pervertir y sabotear los proyectos de dominación; esta capacidad abreva desde un entramado comunal de hombres, mujeres, niñas y niños que, articulados en familias extendidas, defienden un territorio, producen gobierno y regulan el uso de la riqueza concreta que producen, (fuentes de agua, caminos, bosques) al que denominaré aquí: sistema de gobierno comunal indígena. Un sistema de gobierno comunal, que como ya mostré en la introducción, ha sido capaz de fracturar el orden de dominación y en medio del dolor, es capaz de reponerse de la muerte y de las masacres. Ésta no es una condición solamente de

las comunidades de Totonicapán, son más bien características compartidas con varias comunidades indígenas que caminan en las rutas de la autodeterminación material y política en casi todo el continente.

En este libro entiendo como sistemas de gobierno comunal indígena a las plurales tramas de hombres y mujeres que crean relaciones histórico-sociales que tienen cuerpo, fuerza y contenido en un espacio concreto: territorios comunales, y para gobernarlo, las tramas actualizan estructuras de gobierno que han heredado para conservar, compartir, defender y recuperar los medios materiales para la reproducción de la vida humana y de animales domésticos y no domésticos, todo esto aglutinado en el territorio.

Estas formas de gobierno comunal indígena tienen la capacidad de producir y controlar los medios concretos para la reproducción de la vida cotidiana mediante el enclave de tres formas políticas, a decir: el *k'ax k'ol* (o trabajo comunal) que da vida a los medios concretos para la vida; *las tramas de parentesco*, poderosa y a la vez contradictoria estrategia, que se usa para defender la propiedad comunal del territorio y para organizar el uso del misma; y *la asamblea como forma comunal de deliberación* para resolver problemas cotidianos, asuntos de agresión estatal, resolver cómo y de qué manera se redistribuye lo que se produce en las tierras comunales, u organizar la rendición de cuentas y de bienes comunales.

Cuando digo medios concretos para la reproducción de la vida, me refiero al territorio y todo lo que lo contiene, a decir el agua, los caminos, los bosques, los cementerios, las escuelas, los lugares sagrados, los rituales, las fiestas, etc., en suma, la riqueza concreta y simbólica que las comunidades producen y gobiernan mediante una serie de estrategias pautadas desde un espacio concreto y un tiempo específico estructurados desde cada unidad de reproducción.

Denominaré unidad de reproducción al espacio donde se realiza la vida cotidiana; es decir, las casas habitadas por familias nucleares y/o extendidas que gozan del servicio de agua, que hacen uso del camino, que se alimentan de los hon-

gos que se producen en los bosques. Y en tanto casa, habrá de aportar jornadas de trabajo comunal. Amplío: la unidades de reproducción son casas que simultáneamente tienen parcelas delimitadas para su agricultura de sustento (maíz, frijol, ayote), al mismo tiempo que combinan sus actividades como productores y comercializadores de textiles (cortes y güipiles), verduras, prendas de vestir, cerámica, productos de cuero, son parte de añejas redes de comerciantes que recorren el país, Centroamérica y México.

La unidad de reproducción es central para poder pensar la política indígena, es principalmente, el sujeto de la política comunal. Una articulación de unidades de reproducción es lo que daría cuerpo a los sistemas de gobierno comunal. Cada unidad de reproducción tiene delimitado su espacio territorial, los denominados "mojones" que hacen parte de una medida que no se puede transigir. No se trata de espacios privados de antagonismos, sino más bien son espacios que logran regular el conflicto porque precisan hacerse cargo de la vida en común.

Lo comunal indígena no aparecerá como una esencia que se tenga que mantener, que se tenga que cuidar para que no se contamine con fuerzas externas; tampoco es una forma arcaica del pasado. Propongo que pensemos lo comunal indígena como el funcionamiento de las estrategias políticas de hombres y mujeres que cotidianamente gestionan, autorregulan y defienden sus territorios. Lo indígena, si vamos a seguir usando el término, tendrá como característico, las formas y las estrategias que luchan contra la expropiación de las tierras comunales, por controlar y gobernar los medios concretos con los que reproducen la vida, y que pugnan por desmantelar la vigencia de un trasfondo colonial en las interacciones (Rivera Cusicanqui, 2015b).

Como ya dije, estas tramas comunales no están exentas de contradicciones y jerarquías políticas, al contrario, están agredidas y rodeadas de ellas; sin embargo, aún y en éstas condiciones, logran pugnar por la lucha autónoma para controlar sus medios de vida cotidiana, para apropiarse del mundo y para producir una vida que no está centrada en la regulación

de las relaciones sociales mediante el capitalismo, y que dada su larga trayectoria histórica, ha logrado consolidar tácticas políticas que no están centradas en una política que se piensa desde el individuo.

Lo comunal indígena tampoco es una forma arcaica del pasado o que ya ha sido superada; contrario a ello, lo comunal indígena funciona como una estrategia que a pesar de las texturas jerárquicas, como el parentesco, tienen la capacidad de actualizarse, recomponerse, estructurar su autoridad, para así responder a las agresiones y producir equilibrios para la autorregulación.

Así, en este capítulo presentaré una serie de elementos para comprender lo que significaría pensar lo indígena en clave comunal.

a) Distinguiéndola de la forma individual liberal, -y para ello recurro a una descripción de las formas políticas que se desarrollan en trama comunal, contrastándola con la forma liberal.
b) Haciendo la diferencia entre *pueblos indígenas* y *movimiento maya*, de tal forma que describo de qué lugar abrevan estos términos, sobre todo, en formas de funcionamiento.
c) La reproducción de la vida estaría en el centro de los intereses de los sistemas de gobierno comunal indígena.

1. ¿Por qué pensar lo indígena en clave comunal?

Como dice García Canal (2014) toda sociedad tiene calendario y geografía. De tal forma que las estrategias políticas que éstas elaboran solo adquieren sentido si son interpretadas desde ese contexto. Para nuestro caso, el espacio concreto es *Chuimeq'ena'*, territorio comunal en el altiplano occidental guatemalteco donde las mujeres y los hombres producen sus medios concretos para la reproducción de su vida cotidiana, mediante un sofisticado sistema de gobierno comunal que funciona en la articulación de *las tramas de alianzas de parentesco*,

que son una forma de gobierno que delimita de forma autónoma las maneras de cómo se ocupan las tierras, el *k'ax k'ol* o trabajo comunal, es la estrategia para organizar el trabajo, y la producción concreta que necesitamos para hacer posible la vida, y *la asamblea como forma política de deliberación colectiva*, que es la manera desde la cual se produce la decisión.

Los sistemas de gobierno comunal a los que me refiero, funcionan como una multiplicidad de formas de habitar un espacio en común, calculando los niveles de jerarquía, alimentando las fuerzas para poder defender su territorio y su vida; dicho de otra manera, son las estrategias que producen las mujeres y los hombres de las comunidades indígenas en *Chuimeq'ena'* para regular, pautar y defender el uso comunal del territorio. Múltiples y variados entramados comunales de familias extendidas que han formado linajes de larga data para ocupar y defender el territorio comunal contra la fuerzas del Estado y el capital.

El sistema político nacional que prolonga las jerarquías coloniales funciona antagónicamente a los sistemas de gobierno comunal indígena. El antagonismo tiene una serie de niveles que se desdoblan en diversas expresiones; me voy a detener en la tensión que se produce cuando las instituciones estatales buscan subordinar a las estructuras de autoridad comunal indígena, para tal efecto, buscan sacar ventaja de la superposición de la geografía republicana que quiere ejercer soberanía sobre las tierras comunales, o cuando insistentemente buscan convertir a las sociedades que viven y ocupan comunalmente la tierra, en sociedades de pequeños propietarios individuales.

Las comunidades producen un juego de estrategias políticas para responder, resistir e interpelar a esta dominación, y al mismo tiempo generan para sí mismas, una arquitectura político-económica que organiza y gestiona las condiciones materiales para la reproducción de la vida cotidiana. Es decir, los sistemas de gobierno comunal indígena abrevan de las formas en que se pauta y organiza la vida cotidiana. De tal forma que cuando la política comunal se manifiesta en luchas

abiertas, éstas logran perdurar por un largo periodo porque se sostienen en las formas cotidianas, desde ahí que radica su fuerza para asediar a la dominación.

Al respecto de las formas de asedio de las comunidades, el sociólogo ecuatoriano Jorge León, reflexiona sobre la importancia de analizar a las comunidades indígenas, en sus etapas de lucha abierta con la capacidad de asediar a la dominación. Por ejemplo, los asedios indígenas que se manifestaron en las tomas de haciendas por los años setenta, cuando comunidades completas de mujeres, hombres, niños, niñas y ovejas ingresaban aleatoriamente a horas de la madrugada a las tierras de la hacienda y destruían todos los cultivos, esto provocó que aunque el hacendado podía tener la tierra, no la podía hacer producir. Ese asedio fue parte fundamental para comenzar a desmantelar el sistema de haciendas y dar paso a una pujante lucha por la tierra que se inició en los andes ecuatorianos a fines de la década de los ochenta[1].

Ahora bien, las formas de cómo se organiza la vida cotidiana también se alimentan y transforman con la fuerza ganada en las rebeliones; en ese sentido, la reproducción comunal de la vida es la que marca pautas y abre la posibilidad para deliberar sobre la organización de la lucha abierta, así como de las fiestas, y los entierros.

Lo que llamo como sistemas de gobierno comunal, dialoga con lo que Raquel Gutiérrez nombra tramas comunitarias:

> Son múltiples mundos de la vida humana que pueblan y generan el mundo bajo diversas pautas de respeto, colaboración, cariño, dignidad y reciprocidad, no plenamente sujetos a las lógicas de acumulación del capital, aunque agredidos y muchas veces agobiados por ellos (Gutiérrez, 2011: 23).

La cercanía a la que me refiero se encuentra en la manera en la cual se hace posible la vida. De ahí es que podemos comprender los múltiples y diversos formatos desde los cuales se

1 Parte de lo aquí reflexiono lo tomo de una larga conversación con el profesor Jorge León, en Quito, Ecuador en julio de 2014.

ha de comprender una serie de rutas y proyectos por y en la *defensa, regulación y recuperación* de los medios concretos y simbólicos, que garantizan la reproducción de la vida: el territorio y todo lo que lo contiene, el agua, el bosque, las escuelas, los mercados, los cementerios, y los lugares sagrados.

Lo indígena entonces, aparece como una forma acotada de gobierno, de tal forma, que si hay comunidad indígena ésta se representa como un sistema de gobierno. Si esa es nuestra lectura, entonces los 48 cantones de Totonicapán podrán ser comprendidos como entramados de gobierno que han tenido la capacidad de fracturar parte de los sistemas tributarios desde la colonia hasta hoy día[2]. Así, son las mujeres y los hombres de las comunidades que ponen límites al Estado guatemalteco para que no intervenga y expropie las capacidades políticas de organizar la vida cotidiana.

Más adelante, presentaré de manera amplia los perfiles histórico-políticos que dan cuenta de los proyectos políticos anticoloniales, como por ejemplo, la rebelión de los cantones de 1820, que tuvo como efecto la ruptura del sistema colonial por un período de más o menos 7 meses; o la ampliación de la tierra comunal por la vía de la compra, un proceso que inicia en 1871 y que se prolonga por casi 10 años.

2 Sirva de ejemplo mencionar que en el año 2001 se organizó la protesta contra el Impuesto Único Sobre Inmuebles (IUSI) que quería grabar tarifas de impuestos sobre las tierras que se declaraban ociosas, dentro de tal clasificación ingresaban las tierras comunales. Las comunidades se rebelaron y para aplacarlas, se impuso un Estado de Sitio. El efecto concreto de esta rebelión fue que este impuesto no se cobra a las tierras comunales, y gran parte de la población no paga estos impuestos. Otro ejemplo notable es la masiva protesta en 1987 cuando se modificó la ley del Impuesto al Valor Agregado (IVA), las comunidades se rebelaron porque esto representaba un golpe hacia la economía informal y a los pequeños negocios. Una de las expresiones de esta rebelión fue que las comunidades ingresaron al edificio de Administración de Rentas –hoy día Sistema de Administración Tributario (SAT)- quemaron los formularios de cobro, y también los de inscripción para los nuevos negocios que deberían comenzar a cobrar el IVA. Estos son dos actos que están presentes en la memoria política de las comunidades.

En el imaginario de las luchas indígenas guatemaltecas, los 48 cantones han obligado y exigido al Estado y las empresas a negociar en paridad, "de tú a tú" como se dice recurrentemente. "*La misma distancia hay de Totonicapán a la capital, así que si quieren negociar que venga a hablar con nosotros aquí*", esa es una de las fórmulas más generalizadas para obligar la negociación en paridad. Así, se echa mano de múltiples y creativos recursos para producir sentidos para la lucha, que están contenidos en la histórica pugna por las tierras comunales: "*Esta tierra es nuestra, la heredamos, la compramos y pagamos tributos por ella*". O de manera más amplia sobre la dignidad y la vida de las mujeres y los hombres: "*Todas nuestras actividades tienen un orden y responden a lo que se decide en las asambleas*" o "*El poder del pueblo está en el servicio*". En suma, la comunidad indígena en Totonicapán funciona como un sistema de gobierno, de sus desdobles y rostros es que se reflexiona en éstas páginas.

2. ¿Qué resulta si pensamos a la política indígena como estrategia?

Entre las múltiples maneras de comprender estrategia, yo opto por la que sugiere Foucault:

> Designa la elección de los medios empleados para obtener un fin, la racionalidad utilizada para alcanzar los objetivos, designa el modo en el que, en un juego, un jugador se mueve de acuerdo con lo que piensa acerca de cómo actuarán los demás y de lo que piensa acerca de cómo actuarán los demás y de lo que piensa que acerca de lo que los otros jugadores piensan de cómo se moverá él (Foucault, 1970: 241-242).

Es a partir de ese modo, que se producen los recursos y los medios que las comunidades indígenas de Totonicapán utilizan para sortear el juego de poder al cual el capitalismo y el Estado quieren conducir a las tierras comunales y las estructuras de autoridad comunal. En ese sentido, para las tramas

comunales indígenas, la defensa y la conservación de los medios concretos para la vida se plantean como estratégicos; de tal forma que serán éstas quienes muevan, modifiquen e impulsen sus objetivos. Visto así, las mujeres y los hombres que se viven en tramas comunales juegan a no ser capturados, y a escapar de las formas que quieren establecer formas prescriptivas de la vida comunal, lo que implica que algunas veces sus métodos sean contradictorios, ambivalentes y no respondan a uno que otro sentido de la política partidaria convencional.

Las estrategias políticas indígenas, -las que están ligadas a la reproducción- no son movidas ni por ideologías ni por un proyecto mesiánico de liberación; responden a sentidos prácticos, aprendidos, heredados y actualizados desde la experiencia histórica de padres y abuelos que resistieron y burlaron las estrategias de conducción y de represión contra las comunidades indígenas. Muchas veces, éstas se presentan como contradicción y ambivalencia[3].

Sinclair Thomson ensaya una definición para pensar la política comunitaria en términos estratégicos:

> (…) más que en las nociones abstractas y ostensiblemente intemporales de los derechos humanos y la ciudadanía individual. La política indígena estaba presente no como una filosofía política novedosa, ni como un sistema en el cual un estrato disociado de intermediarios especiales administraba la

3 Para comprender este asunto podemos pensar en lo que ocurrió en la década de 1980, en los momentos más álgidos de las represiones contra comunidades indígenas en Guatemala y que desencadenaron en genocidio. En esa época, en la región de Totonicapán, las comunidades se jugaron la vida para defender la tierra comunal y para proteger a los niños y las mujeres; los cantones de Totonicapán quedaron atrapados entre las rondas de vigilancia militar (patrullas de autodefensa civil) y la invasión del ejército en las comunidades. Tuvieron que recibir obligatoriamente a las fuerzas armadas y tenían que asistir a los eventos que estos realizaban, y lograron evitar muertos y no perdieron la tierras comunales. En ese sentido, la política indígena no responde a las maneras convencionales, porque funciona en la contradicción, y también se encuentra subordinada por la fuerza de la violencia.

> cosa pública, sino como formas vividas de práctica comunitaria, descentralizada y participativa. (…) que revela una gama más amplia de proyectos emancipatorios que fueron producidos localmente (Thomson, 2007: 8)

Coincido con el argumento de Thomson, pues su noción de política indígena, al menos en el extracto que presenté, emana de la reflexión histórica de uno de los proyectos de liberación indígena más importante, la rebelión de Tupak Katari en el altiplano boliviano. Aunque el autor le otorga centralidad a la práctica comunitaria de la descentralización y la participación, yo añadiría que la *decisión* es una de las prácticas comunales indígenas que tiene carácter central, pues la política comunitaria no se estructura únicamente en términos de la participación, sino en la posibilidad material que existe para producir las decisiones sobre lo que se comparte; en contraste con quienes quieren imponer que los términos con los que se mide el involucramiento de los indígenas en lo político sean únicamente los votos, la participación individual o la participación en partidos políticos, esto último encuentra su límite, debido a que la política comunal se produce en la capacidad de decidir en el formato asambleario. Un formato asambleario en el que participan cada una de las unidades de reproducción, es decir, se decide en tanto se afectan las condiciones materiales de la vida.

Las asambleas son las estrategias desde las cuales los hombres y las mujeres se informan y deliberan sobre los problemas que los afectan y de las maneras de cómo resolver sus dificultades. Los pioneros escritos de Raquel Gutiérrez nos presentan el proceso de decisión como un ciclo creado comunalmente en las asambleas; dice esta autora: "(…) las asambleas y cabildos como espacios de deliberación y producción de acuerdo donde se aclaran fines; y se establecen y acuerdan pasos, ritmos y escalas. Capacidad material para emprender tales pasos decididos en común" (Gutiérrez, 2015: 111).

En ese sentido, lo comunal indígena despliega una histórica forma de hacer y de producir saberes para poder decidir;

pero la decisión solo logra tener tal fuerza si se encuentra ligada a las maneras de cómo las tramas familiares comunales, regulan y defienden la riqueza concreta que se comparte y que se produce desde el trabajo comunal, trabajo que diariamente se realiza.

Propongo la formulación de doña Julia Tohom, mujer *k'iche'*, ella fungió como autoridad comunal y dice lo siguiente

> ¿Cómo vamos a vivir y de qué vamos a vivir con nuestros hijos y nuestras familias si no tenemos tierra comunal? No podríamos sobrevivir sin agua, sin la leña, sin los hongos que da la montaña. Por eso, hay que seguir manteniendo y defendiendo entre todos y todas el bosque y la tierra. Tenemos que seguir entre todos haciendo la faena del *ka'x k'ol* (Tohom, 2014, entrevista personal).

Esta entrevista otorga cuerpo y contenido a la pertinencia de pensar la política desde la clave comunal y desde un juego estratégico. En primer lugar, porque esta mujer no se piensa como una individua sola, se piensa en trama de familia ampliada o trama comunal, otorga centralidad al trabajo comunal para producir la fuente concreta de alimentación para una comunidad y para ella misma.

Si bien su elaboración responde a un espacio concreto que viven mujeres y hombres de *Chuimeq'en'a*, ésta puede ser una manera tendencialmente generalizada para comprender la política comunal en otros territorios comunales que se encuentran más agredidos, más fragmentados o que no se nombran como comunidades, pero que organizan su vida cotidiana a partir de estrategias comunales.

Las palabras de Julia Tohom exhiben el funcionamiento del sistema de gobierno comunal indígena como una cadena que superpone y yuxtapone *k'ax k'ol* -trabajo comunal-, producción de la decisión colectiva y tramas de alianzas de parentesco. Quiero concentrarme en la decisión como una de las estrategias políticas más importantes, la pregunta es: ¿Por qué decidimos organizarnos así? Esta interrogante permitirá

el entendimiento de los lugares desde dónde se construyen las formas para la gestión de la riqueza concreta, para decidir qué se hace con los problemas de violencia intrafamiliar, y sobre cómo resolverán las autoridades.

Al principio de este capítulo hice notar la amalgama: trabajo comunal-alianzas de parentesco y asamblea como forma política de producción de decisión. Y bien, trabajar comunalmente sería la manera que habilita la posibilidad de decidir; es decir, una unidad de reproducción decide en las asambleas porque ha trabajado. El trabajo aparecería entonces, como la fuerza que abre la producción de decisión sobre los asuntos comunes que a todos interesa. De tal forma que lo que estaría en juego en lo comunal indígena no sería solo la participación, sino la posibilidad concreta de decidir. Aquí se juega una distinción radical con la forma política liberal, que tiene como su sujeto al individuo ciudadano; mientras que en las tramas comunales son las unidades de reproducción de la vida o las casas las que son los sujetos de la política; en la política liberal, se producen mecanismos para la participación con la mayoría de edad; en lo comunal es el trabajo y las alianzas de parentesco lo que habilitaría la decisión.

Ahora bien, claramente habitamos un presente que está marcado por el mandato colonial que jerarquiza modos de vida. Los agravios han sido constantes, las invasiones son recurrentes. Así que una forma para hacer posible la vida y para responder a la dominación ha sido lo comunal; vivirse en tramas responde a una situada estrategia para defenderse, pero también para organizar fiestas o hacernos enterrar en colectivo.

Hay varios términos que vienen apareciendo, y es preciso proponer una definición que permita comprender mejor el argumento. El término reproducción de la vida en este libro se entenderá, siguiendo las reflexiones de Gutiérrez (2014b):

> (…) Los polimorfos procesos de producción, lazos y afectos de relaciones sociales de todo tipo, son los lugares que posibilitan la riqueza concreta que se gestan en medio de relaciones

> sociales no plenamente capitalistas y en permanente tensión con el capital (Gutiérrez, 2014: 13).

Estas relaciones sociales, afectivas, que aseguran la riqueza concreta, para el caso de las sociedades indígenas, se traducen en el uso soberano de la tierra, el agua, el bosque, el disfrute de las fiestas. Si esta es la manera cómo pensamos a las relaciones sociales que emergen desde la reproducción, entonces encontraremos formas de confrontación con el Estado y el capital, no precisamente en términos de desafío constante y abierto, sino que en forma de escape o de perversión, como se verá en el capítulo histórico.

Elaboro una manera de comprender riqueza concreta a partir de una conversación con el compañero amazónico Severino Sharupi, *kichwa-shuar* de la Amazonía, dirigente indígena de Tierras y Territorios de la Confederación de Nacionalidades del Ecuador (CONAIE); al respecto dice lo siguiente: "Las sociedades indígenas tenemos riqueza, tenemos tierra, tenemos agua, producimos nuestra propia comida, somos sanos; lo que no tenemos es papel moneda, pero no tener papel moneda no es sinónimo de pobreza" (Sharupi, 2014, Entrevista).

Esta puesta discursiva alumbra y atraviesa esta tesis porque es una forma que dialoga y puede más o menos contener las diferentes maneras de cómo se concibe la riqueza concreta en las sociedades indígenas. Dado que para una considerable parte de sociedades indígenas, tanto la tierra, el agua, la posibilidad de producir y controlar los alimentos, son bases concretas para la autodeterminación, para hacerlas posible, es preciso crear figuras políticas comunales.

Entonces, pensar lo indígena como política que produce estrategia, obliga a abandonar una interpretación de la política indígena rodeada de mitificación, tradición, uso y costumbre, y colocarlo en los códigos de una serie de cálculos para mantener, regular y defender la riqueza concreta es lo que hace posible que la vida fluya. Estamos frente a otra forma de racionalidad política.

3. Un par de distinciones clave

Para hacer más inteligible mí argumento, y dejar claro que el centro del análisis es la reproducción de la vida y una noción de política indígena abrevada de la estrategia, quiero distinguirla de otras interpretaciones y luchas que hay sobre lo indígena, con las que puedo compartir cercanía:

a) Los sistemas de gobierno comunal en *Chuimeq'en'a* no funcionan como una organización con objetivos de clases, pero son abiertamente anticapitalistas; lo digo en primera porque busca resguardar y controlar los medios concretos para la reproducción de la vida, de tal forma que sus estructuras de autoridad responden a un esquema de luchas para defender y regular el uso de la tierra comunal, para asegurar la reproducción de la vida (el agua, los bosques, los cultivos, etc.). En tanto la tierra comunal es el lugar del ejercicio de la política, entonces una de las luchas y tensiones que se recrean al interior, es por producir mecanismos de autorregulación para que las tierras no sean divididas, para dar paso a una sociedad de pequeños propietarios; o para que sean usadas para fines e intereses individuales y es ahí donde se juega una de las luchas anticapitalistas más interesantes y más efectivas. Cuando digo anticapitalistas, no estoy diciendo que las comunidades no están insertas en redes de comercios y de diferenciación, -es claro que algunas familias han acumulado; cuando digo anticapitalista me refiero a las relaciones que se producen para la gestión colectiva de la vida.

b) Tampoco funciona como una organización de base campesina, como el Comité de Unidad Campesina (CUC) o la Coordinadora Nacional Indígena y Campesina (CONIC) que se estructuran a partir de demandas agrarias-campesinas y que funcionan como organizaciones de base, éstas organizaciones plantean la recuperación de la tierra en clave campesina y asociada a un mercado de tierras. Ahora bien es interesante hacer ver la capacidad articuladora que algunas de estas orga-

nizaciones de base campesina logran producir. Los sistemas de gobierno comunal en cambio se estructuran a partir de 48 segmentos territoriales autónomos; cada uno de los cantones se autorregula y se articula con los otros 47, y que posteriormente se aglutinan en la junta directiva de los 48 cantones. El régimen de uso y propiedad de la tierra ha sido históricamente comunal, con derechos de uso sobre pequeñas parcelas debidamente delimitadas. En la historia de Totonicapán sus luchas más pujantes están contenidas por la defensa y existencia de la alcaldía indígena, que es la institución indígena desde donde se han impuesto límites al Estado, a las empresas nacionales y a la expropiación y la ocupación del territorio. Varias veces lo lograron con éxito, aún y con muertos, aún y cuando "*habían perdido la victoria los indios*"[4]. La distinción más visible de esta organizaciones de lucha campesina, es que los sistemas de gobierno comunal son de base territorial cantonal, y que sus funciones cotidianas son las de organizar la reproducción de la vida, y se articulan con otras luchas según se necesiten los acercamientos.

c) Los sistemas de gobierno comunal tampoco funcionan de la misma manera que algunas expresiones del movimiento indígena, como la ex Coordinadora de Organización del Pueblo Maya de Guatemala (COPMAGUA) o la Coordinadora de Organizaciones del Movimiento Maya de Guatemala (COMMAGUA). Tales organizaciones plantearon sus reivindicaciones centradas en la lucha por la identidad y por la inclusión y participación de los maya-indígenas en el Estado, y el Estado aparece entonces como uno de sus horizontes. Los

4 Esta es una noción que tomo de Sinclair Thomson, quien a su vez la usa según sus registros en los archivos que dan cuenta de los testimonios de los indígenas insurgentes en el siglo XVIII en los andes, para dar cuenta del ataque masivo contra los indígenas que habían logrado suspender el orden de dominación colonial. "Hizo que descuartizaran los cadáveres y expuso sus partes en sitios simbólicos para aterrorizar a la población. Los campesinos que sobrevivieron volvieron a sus comunidades diciendo que 'habían perdido la victoria de los indios'" (Thomson, 2010).

miembros de éstas organizaciones plantean que el camino de las luchas indígenas ha de ser el ingreso al Estado para poder transformarlo[5]. En cambio, los 48 cantones de Totonicapán, persistentemente, han construido límites para que no sean las instituciones del Estado, ni los partidos quienes organicen la vida comunal, y ahí se juega una de las cuestiones decisivas: desde los sistemas de gobierno comunal se piensa la transformación de la realidad no centrada en el Estado, y ahí se presenta una distancia con otros proyectos indígenas. No pensar centrados en el Estado, no significa que se niegue al Estado porque pueden hacer uso de las políticas sociales y de los servicios de salud, o cuando en el acotado tiempo de las elecciones, las comunidades devuelven la misma estrategia al sistema de partidos políticos. Lo que no permiten es que la gestión de la vida cotidiana sea dirigida e intervenida tutelarmente por el Estado.

La distinción anterior abre a la pregunta ¿Cómo se manifiestan los caminos y las rutas para la producción de articulación política con otras y varias luchas que se vienen gestando en Guatemala?

d) Finalmente, mi interpretación sobre sistemas de gobierno comunal de Totonicapán buscan poner en el centro nociones como *k'ax k'ol*, o trabajo comunal como la medida que regula la vida comunitaria; en tal sentido las interpretaciones que argumentan que el dinamismo comunitario se produce mayormente desde el rol central de las élites indígenas comerciales, intelectuales, caciques indígenas o intermediarios que conducen a las comunidades[6]. Contrario a ello, pienso que

5 Gran parte de esta discusión sobre los objetivos de formar partidos políticos indígenas y de la participación de las organizaciones indígenas en las comisiones paritarias para la redacción de ciertos Acuerdos de Paz, se ha documentado en Bastos y Camus (2003).

6 José Chaclán (2008) sostiene que los caciques que eran personas con ciertos privilegios políticos y con grados de acumulación económica, tuvieron un papel fundamental en la organización de autoridades tradicionales. Esto que Chaclán nombra como caciques, Edgar Esquit (2010), historiador *kakchikel* de Patzitzía, los ha denominado indí-

los sistemas de gobierno han funcionado a pesar de la existencia y fuerza de las élites indígenas, sin que esta afirmación signifique negar que en los sistemas de gobierno se articulen a una serie de jerarquías y pluralidades de hombres y mujeres que son más o menos visibles por sus relaciones con instancias estatales y/o académicas. En todo caso, la dimensión del trabajo comunal y la producción de la decisión son la forma de inclusión general de todas y todos en un sistema comunal.

4. Lo complejo de pensar desde una trama comunal

No hay una esencia comunitaria en las sociedades indígenas. La política comunal no es algo ya dado y ahistórico que solo pertenece a las sociedades indígenas, o que siempre existió de la misma manera. Lo comunal, en las sociedades indígenas fundamentalmente, es una relación social atravesada por una serie de complejidades constituidas a partir de la estructuración de tácticas políticas para resistir, responder y fracturar a la dominación, según las formas en las que se presente. Es una forma concreta de organizar la vida cotidiana, así lo testimonian los miles de hombres y mujeres que han realizado sus *k'ax k'ol*.

Dice Silvia Federici acerca de lo común: "Comunidad no es una realidad cerrada, como un grupo de personas unidas por intereses exclusivos, que los separa de los otros como las comunidades basadas en la identidad o la religión. Comunidad es un tipo de relación social" (Federici, 2013: 73).

Las relaciones sociales en las sociedades comunales se estructuran básicamente para regular el uso de lo que se comparte para habitar y compartir la vida en territorio comunal donde mujeres, hombres, niñas y niños se encuentran relacionados y conectados por un entramado comunal que traba-

genas intermediarios. Después de la lectura de las ideas de Esquit, me queda claro que los indígenas intermediarios jugaron papel ambivalente, algunas veces pactando lealtades con los criollos y algunas veces se ciñeron a los criterios comunales de organización.

ja cooperativa y gozosamente para producir las condiciones materiales de la vida cotidiana. El argumento de Federici que, antes que la producción, está la reproducción de la vida, es justamente a lo que hago referencia cuando me refiero al trabajo comunal y a la producción de la decisión.

Los sistemas de gobierno comunal indígena funcionan a partir de la decisión, las personas no participan, ni deciden, ni existen "individualmente", lo hacen en tanto son hijos, hijas, padres, madres, tías, tíos, abuelos, abuelas de una familia[7]. En otras palabras están ligadas a una red de familia extendida, unidas por alianzas de parentesco, y es esta trama colectiva la que permite deliberar comunalmente las formas y maneras de organizar los medios concretos y simbólicos para la reproducción.

Las tramas de familias extendidas con apellidos nucleares, entre varios más son: Tzul, Batz, Bulux, Tacam, Baquiax, Puac, Tiu, Ixchiu, Aguilar, Tohom, Casiá, Ajucum, Tzoc, Tzic, Canastuj, Caxaj, Chamorro, Menchú, Cuá, Ixcaquic, Lacán, Ramos, Sapón, Say, Tipas, Yax, Xalix, Xuruc, Tax, Chavaloc, Gutiérrez, Ixchajchal, entre otros varios más que se han producido alianzas, y que se nombran a sí mismos: El Común de *Chuimeq'ena'* (en este texto: El común de *Chuimeq'ena'*, Cantones de Totonicapán y Sistemas de Gobierno Comunal Indígena refiere a lo mismo).

Una vez dicho esto, es preciso analizar que si no son el Estado y el capital quienes regulan las relaciones sociales, entonces ¿Cómo se regula la vida cotidiana en una sociedad organizada en tierra comunal y por alianzas de parentesco? ¿Cómo se estructuran las luchas en una trama comunal?

7 Al respecto de la política comunal, Kati Betancourt Machea, dirigente de Mujeres de la CONAIE, cuando analiza las estrategias políticas de las mujeres y de los jóvenes en el levantamiento indígena que se desarrolló en Ecuador en el año 2015, dice: "Nosotras estamos movilizadas por la indignación, por el dolor y por el amor, pues como madres, esposas, o hijas hemos realizado acciones puntuales, por ejemplo, hemos acompañado a los detenidos a las audiencias. Las mujeres hemos planificado los detalles importantes para el fortalecimiento de las luchas" (Betancourt, 2015).

¿Cuál es el límite entre lo comunal y las trayectorias individuales? ¿Qué dificultades trae? A continuación, ofrezco una respuesta.

Si bien es cierto, que el uso comunal de la tierra se estructura a partir de relaciones sociales por apellidos, y responde a una acotada estrategia jurídica defensiva, de tal forma que si son las familias quienes detentan la propiedad, por tanto, ni el Estado ni la municipalidad pueden decidir sobre ella. Aquí se presenta una dimensión a explorar porque la propiedad es un recurso jurídico de protección, pero la tierra comunal se usa por quienes la habitan y la trabajan. Si bien la dimensión comunal se funda en las tramas familiares, no significa que sean las familias extendidas o la autoridad comunal quienes decidan en el ámbito de la vida familiar o las trayectorias personales.

Cada casa constituye una unidad de reproducción y ésta se estructura como un segmento capaz de organizar su autonomía, pues en ese espacio se deciden las maneras de organizar la alimentación, el trabajo, las formas de administración doméstica y los cultivos. Son las familias extendidas las que organizan asambleas para la deliberación política comunitaria, pero sus límites están claramente establecidos. Es decir el bienestar doméstico esta garantizado por las decisiones comunales y al mismo tiempo, las decisiones comunales descansan en lo que se produce desde las unidades de reproducción.

En ese sentido, las tramas familiares en las asambleas comunales deliberan los asuntos concernientes a lo comunitario. Asegurar que comunitariamente se controlen los medios concretos de vida, garantiza que las estructuras familiares sean resguardadas. Aquí resulta útil reflexionar que las dimensiones público y privado no quedan separadas en la política comunitaria, pero tampoco esa no separación da lugar a la imposición de una sobre otra; si bien es cierto que son las familias extendidas las que son centrales para la organización la vida cotidiana en común, no significa que las asambleas tengan la autoridad de intervenir en las unidades familiares. Ahí radica la complejidad de pensarse y vivirse políticamente en trama comunal, el

individuo no es el centro de la política, pero tampoco hay un determinismo sobre la vida individual. Es decir, lo comunal no limita lo individual, lo potencia. Gestionar equilibrios es uno de los ejercicios políticos más importantes para organizar la vida comunal, y por años han sido las autoridades, hombres y mujeres comunales, quienes los han gestionado.

Estamos pues frente a los rasgos de cómo se estructura la política comunal. Es decir, un formato político en el cual no es el individuo el sujeto de la política, sino más bien una unidad de reproducción, y las autoridades se producen desde el seno asambleario. Una de las pistas útiles para reflexionar acerca de estas formas de operar es aporte de Raquel Gutiérrez:

> Desde la política de lo común, el mundo social no se divide en "público" y "privado" sino en "íntimo" y/o "doméstico" que se contrasta y se distingue de lo común. Ninguno de los dos ámbitos pierde su carácter concreto. Lo público, mirando desde esta perspectiva, es una forma deformada de lo común: una forma abstracta y formal, susceptible de renovadas apropiaciones privadas y de interminables disputas por ello (Gutiérrez, 2015: 5).

Esta clave para pensar el mundo comunal, permite comprender que la dimensión doméstica de la alimentación, la del agua y varias más, son posibles porque el *k'ax k'ol* y las estrategias de decisión comunal la hacen posible, por tanto, las trayectorias personales de las familias y las mujeres y los hombres también se posibilitan porque la dimensión concreta de la vida se la resuelve comunitariamente.

Acerca de las trayectorias individuales, conversé como Silvia Rivera Cusicanqui, en La Paz (Bolivia), y hablamos acerca de las conexiones entre trabajo, comunidad y trayectorias individuales; Silvia me decía que en la forma comunal de la política no se normaliza la vida, que la pluralidad es posible, y que la plenitud del individuo emerge de la fuerza que dan las relaciones sociales que se desarrollan en comunidad. Considero que las tramas comunales dan un piso desde donde se sostiene la vida íntima, personal.

> El loquito puede existir, el homosexual también. No se pierde la individualidad, lo que sí sucede es que la organización de la vida y el trabajo de hacer en colectivo es una de las experiencias por las que todos tenemos que pasar (Rivera Cusicanqui, 2015, entrevista personal).

Como mencioné anteriormente, cuando me refiero a familia no aludo al estamento nuclear y cerrado de madre, padre, hijos, me refiero a las unidades de reproducción, es decir, los lugares donde se vive, la casa. Centrémonos en la casa, pues cada una ha de tener servicio de agua, de camino, de luz, hace uso del cementerio, cada casa hace uso y obtiene beneficios de la tierra comunal, por ello, cada casa ha de aportar trabajo comunal o *k´ax k´ol* y en consecuencia, la decisión es tomada por cada casa. Así, la política comunal se contiene de una pluralidad de estrategias para la regulación y el equilibrio de la vida doméstica de manera interconectada.

Las casas o unidades domésticas están integradas de la manera más diversa, existen casas habitadas por abuelas acompañadas de uno o dos nietos, que algunas de la familias han enviado a su hijos a esa casas para que apoyen a sus abuelos en la organización de la vida cotidiana. Las abuelas tienen casa y tienen tierra, pero ya no tienen la fuerza suficiente para hacer trabajo comunal, así que los nietos se encargan de realizarlo. Por ejemplo, trabajar en la limpieza de zanjas, en la conducción del agua o en reparación del camino, en el cuidado de los animales domésticos o en el trabajo agrícola. Los abuelos se hacen cargo de la alimentación de los nietos y de enviarlos a las escuelas y, generalmente, cuando estos mueren, les heredan sus tierras y sus animales y así se renuevan las unidades de reproducción. También existen casas integradas por tías y sobrinos, algunas veces hermanas y hermanos que tienen una casa y viven con primos y se encargan de pautar entre todas y todos el trabajo y el ejercicio de la decisión. La clásica familia nuclear padre, madre, hijos e hijas, a veces con otro miembro más, quizá con un varón hermano de la esposa es parte de esta diversidad.

En este sentido, la estructura de familia extendida posibilita otra forma de relación de crianza de los niños y niñas, pues tanto la tía, la abuela o la cuñada, pueden hacerse cargo por una horas de la crianza, lo que provee de tiempo a las madres para organizar sus asuntos familiares y su trabajo asalariado.

Efectivamente, en esta estructura familiar funciona una estructura patriarcal, sin embargo, el trabajo de las mujeres se encuentra a la vista y es determinante en la organización de la vida cotidiana, además en varios casos son las mujeres las jefas de familia porque sus esposos viajan como comerciantes; entonces si bien es cierto, hay jerarquías masculinas, no podemos hablar de un sometimiento de las mujeres, como el tipo de subordinamiento en el mundo del Estado, cuando se diferencia los derechos del trabajo asalariado y del capital, y cuando éste no otorga valor al trabajo de reproducción. Las mujeres que vivimos en tierras comunales, en tanto madres, hermanas, hijas y esposas, con nuestro trabajo de reproducción sostenemos materialmente la vida familiar-comunal, y esa fuerza no queda plenamente oculta en las tramas comunales.

Entonces, estas tramas de familias extendidas organizan sus estructuras políticas para la defensa ante el constante acoso del despojo y de la dominación que el Estado y el capital quieren imponer; para la regulación de las formas, tiempos y estrategias de uso cotidiano, y para la recuperación de lo que un día fue despojado. Ahora bien, lo que he mencionado se ha manifestado históricamente, pues las estructuras de la reproducción han definido y establecido un repertorio político comunal para limitar las formas de dominación colonial.

Si seguimos las ideas de Serge Serulnikov (2006), acerca de los criterios familiares que sustentaron formas de lucha en las que se soportaron las sociedades indígenas en su relación contra la dominación, podemos considerar que siempre se desarrollaron mecanismos para responder a las exigencias estatales, mecanismos que han erosionado la dominación: "…las invencibles y perniciosas costumbres que se hallan radicadas en los indios y familias de las comunidades. Los principios que

supeditan a las impuestas por el Estado que emanan de los criterios comunales" (Serulnikov, 2006: 12).

El autor reflexiona acerca de cómo las comunidades desde los momentos de la colonia, supieron torcer la relación tributaria. Por ejemplo, cuando tributaban, ellos mismos establecían sus criterios. Consideraban que los jóvenes solo tributarían 2 años después del matrimonio, seguramente porque los recién casados estaban comenzando una nueva casa y recién comenzaban sus cultivos –aún y cuando habían heredado de su familia anterior tierras y animales para comenzar la reproducción de su herencia; lo mismo ocurría con las familias que organizaban las fiestas, las comunidades decidían que aquellas unidades de reproducción que daban su trabajo para la festividad estaban exentas de tributar por dos años; igual pasaba con las familias de quienes se encontraban sirviendo en los cabildos indígenas (Véase Serulnikov, 2006).

En este sentido, la familia indígena funciona como arquitectura que establece la distribución espacial que se vive como segmento autónomo y al mismo tiempo logra organizar sistemas de autoridad comunal, que se disputan el mando con la estructura liberal municipal.

Si se hace una lectura de cómo se articulan cada una de las unidades de reproducción, podremos observar que las alianzas de parentesco producen un sistema, una arquitectura de autoridad que no está ni cerrada, ni acabada, pues permanentemente se nutren de las formas que introducen la creatividad que las mujeres generamos por los acontecimientos que se tienen que resolver, por las agresiones a enfrentar; es decir, esta arquitectura de autoridad se nutre de nuestras estrategias para vivirnos plenamente.

No propongo que la política comunal funcione autónomamente frente a la agresión, sino que gran parte de su vitalidad viene de que cientos de hombres y mujeres tienen que hacerse cargo de coordinar desde los tiempos cotidianos la reproducción de la vida. Entonces, aunque las alianzas de parentesco tienen fuerzas para establecer estrategias del uso del territorio, estas en tanto estrategias construidas por mujeres y

hombres, se vuelven porosas por medio del trabajo comunal. Se presenta entonces una triada: tierra, alianzas de parentesco y trabajo comunal, que se tratará de analizar a lo largo de todo este libro, esa es la concreción desde la cual se estructura la política comunal en los sistemas de gobierno indígena.

Usemos un ejemplo concreto para comprender lo que hasta aquí he dicho. Una mujer de apellido Batz, con su compañero de apellido Gutiérrez o García deciden iniciar una nueva unidad de reproducción ¿Qué sucede con estas casas? ¿Cómo deciden en la asamblea sobre la vida comunal? Estas casas no quedan excluidas del uso de los beneficios del territorio comunal, pues si usan agua y usan el camino habrá que trabajar, es decir, se incorporarán a la vida comunitaria por vía del *k'ax k'ol* o trabajo comunal, aunque el hombre no podrá participar directamente en la producción de la decisión, porque la voz en la asamblea ha de ser de la mujer que tiene el apellido propio de la comunidad.

De tal forma que lo que clausuran las alianzas de parentesco, se abren con el trabajo comunal; de tal manera que el trabajo no solo produce riqueza concreta, sino que también produce relaciones sociales que posibilitan la inclusión y ampliación de la vida política comunal. El *k'ax k'ol*, juega un papel central, porque es donde descansa la existencia de la vida comunal y al mismo tiempo es lo que sirve como medida de participación y decisión en lo comunal.

Este es un proceso que se ha ido presentando desde el final de la década de los 90, cuando el proceso de migración hacia Estado Unidos se hizo masivo, las redes de parentesco se abrieron y se comenzaron a formar unidades de reproducción con apellidos cada vez más combinados y las asambleas se han hecho cada vez más plurales, aunque también eso inaugura ciertas texturas y jerarquías para delimitar e incluir a las nuevas unidades de reproducción que viven en las tierras comunales.

La complejidad de los sistemas de gobierno comunal, que en este laberinto puede plantear límites al proyecto estatal de dividir la tierra comunal, es la fuerza de pensar la política no como un acto individual, sino como una estrategia

en trama. Funcionar en trama es lo que Gutiérrez plantea de la siguiente manera:

> (…) que funciona por debajo y parcialmente por fuera del Estado y de la acumulación del capital, se han conservado y recreado variopintas y coloridas tramas asociativas para la conservación y reproducción de la vida. Tales tramas, por lo general, son el producto de diversas conversaciones, coordinaciones y coordinaciones de conversaciones de mujeres y varones que entrelazan su hacer de manera autónoma, esto es, estableciendo sus propios fines, delimitando sus alcances y pautando sus ritmos de actividad (Gutiérrez, 2015: 110).

Estas tramas son las que permiten reconstituir permanentemente el repertorio político de las comunidades indígenas y el parentesco aparece aquí como una relación social que refuerza a las familias extendidas que ocupan un territorio. Aunque se estipule en los títulos de linajes que la tierra pertenecía a los hombres por las alianzas de parentesco, eso no impide que todas las mujeres hagan un uso pleno de las tierras, usen las fuentes de agua, recojan su leña para cocinar alimentos. Además, gran parte del trabajo comunal para el sostenimiento de las tierras es producido por las mujeres: reforestan, cuidan las fuentes de agua y organizan las fiestas[8].

En este punto, resulta interesante y necesario introducir un cuadro explicativo acerca de las diferencias que hay entre una política en clave liberal y la que emana de una clave comunal.

8 Inicialmente uso las ideas de reproducción (Federici, 2015) y de trama comunal y unidades de reproducción (Gutiérrez, 2015) para dar cuenta de la estructura por medio de la cual se gestiona y se organiza la vida en tierras comunales. En el capítulo siguiente contrastaré lo anterior con otras ideas sobre las luchas de las mujeres, que no han sido moldeadas por la tradición liberal individual, me referiré a las ideas desarrolladas por Saba Mahmood, que abordan la agencia política de las mujeres egipcias, pero no a partir del desmantelamiento del sistema político-religioso Islámico, pues es desde este sistema que las mujeres han establecido una red de mezquitas "sociales" que, de alguna manera, se encargaron de la organización de la reproducción de la vida.

	Política en clave liberal	Política en clave comunal
Sujeto de la política	Es el ciudadano, es decir el individuo.	La trama comunal, o la unidad de reproducción. Una persona no puede vivir sola. El sujeto de la política es la unidad de reproducción, y la tierra es compartida comunalmente.
¿Qué habilita ser parte de ella?	Lo que habilita la participación es el ejercicio del voto y la adscripción a ciertas estructuras de mediación como partidos políticos.	Es el trabajo comunal el vehículo que otorga la posibilidad de decidir comunalmente.
¿Qué se decide?	Se decide sobre lineamientos definidos por políticas estatales.	La decisión se produce según las necesidades y los asuntos comunales la establezcan.
Sobre la transformación	Las nociones de transformación se producen mediante un periodo determinado por las elecciones.	En tanto su noción de transformación esté ligada a la reproducción de la vida, ésta pasa por la conservación de la riqueza concreta y al mismo tiempo alterar las jerarquías.
Tiempos	Funciona en un tiempo establecido acotado a los ciclos electorales, cada cuatro años en el caso guatemalteco.	Funciona anual y rotativamente. Las personas que hacen su trabajo comunal anualmente son renovadas por las asambleas comunales.

Con el cuadro anterior, se muestra la diferencia entre las formas de como se despliega una política centrada en el individuo, y una política que emana de tramas comunales. El cuadro no es conclusivo ni cerrado, el objetivo de presentarlo

es para dar cuenta de las diferencias radicales y por eso es incompatible con los proyectos de integración que proponen los Estados.

5. Sistemas de Gobierno Comunal y sus distinciones entre Movimiento Maya y Pueblos Indígenas

Una vez presentada la noción de sistema de gobierno comunal indígena. ¿Por qué distinguir *movimiento maya* y *pueblos indígenas* de los sistemas de gobierno comunal? Sin duda es necesario dado que tanto los lugares de enunciación, así como el uso político que se ha hecho de los conceptos de estas dos formas de organización responden a objetivos acotados. Lo que nombro sistemas de gobierno comunal, como ya dije alude a las tramas comunales y defensa de territorios. Aunque hay algunas nociones comunes. De entrada hay que notar, que una de las diferencias radicales entre las tres nociones que se contrastarán es el estatuto y las estrategias del control de la tierra. Es decir la posibilidad de ejercer autogobierno en sus territorios.

No pensaré definiciones sobre lo que es Pueblo indígena o Movimiento Maya, sino más bien me concentraré en dar cuenta del cómo funcionan estas estructuras de organización; es decir, presentaré las maneras, los discursos y los tiempos en que cada una de ellas organiza, para poder develar los lugares desde dónde fueron pensadas, y la cadena de significados que están contenidas en dichas nociones, así como los usos que se han hecho de ellas. Esta distinción la realizo para dar cuenta de las diversas formas de cómo se expresa la política indígena y los puntos de despliegue que logra llevar a cabo, así como las dificultades. Con esto no quiero producir una validez o una jerarquía, hago la distinción para diferenciar la trama desde donde abrevan las luchas políticas. Es determinante la manera de cómo las comunidades luchan por el uso soberano de la tierra y por la validez de sus estructuras de autoridad. En todo caso, las tramas comunales como forma de organización comunal no son exclusivas en Totonicapán, sino que las po-

demos encontrar en varias otras comunidades que defienden soberanamente el territorio mediante sus estructuras de autoridad comunal; es decir, mediante la rotación de la dirigencia de las estructuras comunales.

5.1 Pueblo indígena

Aparece como una noción que siempre se han usado en las comunidades, pero que queda capturada por la Organización para las Naciones Unidas (ONU), quien la usa para referirse a las personas que habitaron en una tierra antes de que éstas fueran conquistadas. Las Naciones Unidas, define a los pueblos indígenas de la siguiente manera:

> [...] aquellos que, teniendo una continuidad histórica a la pre invasión y las sociedades pre coloniales que se desarrollaron sobre sus territorios, considérense distintos de otros sectores de sociedades que ahora prevalecen en aquellos territorios, o parte de ellos. Ellos forman, actualmente, sectores no dominantes de sociedad y son determinados para conservar, desarrollar, y transmitir a futuras generaciones sus territorios hereditarios, y su identidad étnica, así como la base de su existencia continuada como pueblos, conforme a su propio modelo cultural, instituciones sociales y sistemas legales [...] (ONU, 1958).

Esta definición cobra vigencia y fuerza en la denominada Década de los Pueblos Indígenas que inicia en 1993, cuando la ONU declaró diez años para poder trabajar con los pueblos indígenas. A la vez, produce también una noción tutelar para determinar lo que significan los pueblos indígenas, por lo siguiente:

a) *La idea de que los pueblos indígenas son distintos a la sociedad en general.* En tanto somos distintos a la sociedad en general, este problema tendrá que resolverse a partir de la creación de proyectos y programas que se ejecutan en el seno del Estado guatemalteco, de tal forma que la noción produce una serie de políticas para la integración de los indígenas a las estructuras estatales.

Estos proyectos tienen efectos de contención y de conducción[9] de una serie de demandas autonómicas que las sociedades indígenas, por la década de los años de 1990, habían ya estructurado con el fin de asediar a la dominación y para romper la estructura de concentración de la tierra.

b) *Que las sociedades indígenas en el pasado ocuparon territorio*. Establecer la ocupación del territorio en una etapa pasada da cuenta de la deliberada política de desconocimiento de las pujantes luchas por la tierra que se desarrollaban en varias comunidades indígenas; por ejemplo, en las comunidades *ixiles* del norte del departamento del Quiche, se libraba una batalla amplia por la recuperación de tierras que los destacamentos militares habían invadido en la década de 1980.

c) *Que el papel de lo indígena se circunscribe a la conservación de una identidad étnica*. ¿A qué se debe la centralidad de la identidad étnica? Porque en esa época inicia la etapa de las políticas multiculturales, de tal forma que hay una exaltación de las identidades étnicas. Esta agenda multicultural pudo ser posible gracias a los recursos presupuestarios aportados por la ONU para promover y ensalzar la conservación étnica. ¿Qué efectos tiene para las comunidades que luchan por la recuperación y defensa de sus tierras darle centralidad únicamente a la identidad étnica? Se inaugura una nueva jerarquía de luchas indígenas: se privilegia y promueve la lucha identitaria y se desconoce la lucha por la tierra y la lucha contra la violencia. Esta forma de funcionamiento de conducción política no únicamente tuvo vida en los Estados, sino que también diversas organizaciones indígenas incorporan entre sus principales luchas a la que rescata y fortalece a la identidad indígena o sobre

9 Uso la noción conducir, para dar cuenta de un complejo proceso que tiene en su núcleo, no la represión de lo indígena, al menos de manera directa, sino la producción de nuevas maneras y mecanismos para contener e inventar nuevos rumbos para desviar y torcer la potencia política.

la cosmogonía. En muchas ocasiones las comunidades indígenas lograron torcer las políticas identitarias, de ahí es que se comprende el inicio de pujantes denuncias de la forma monista del Estado, y de una serie de luchas plurales que abonaron a las luchas territoriales.

d) *Que el trabajo se concentraría en el modelo cultural, los sistemas legales*. La ONU y los Estados establecieron que la forma de relación se desarrollaría por medio de la cultura y la promoción de instancias de mediación de justicia. Ahora bien ¿Dónde se creen que pasa la cultura y la justicia sino en un espacio territorial concreto? Pensar desde el territorio como el centro de la lucha política, abonan en el fortalecimiento de autonomía material y simbólica de las comunidades.

La noción de "*Pueblos indígenas*", llevará a representar una categoría operativa de ejecución de políticas públicas estatales para que la ONU ejecute una serie de programas de conducción de las organizaciones indígenas. *Pueblo indígena* es la nominación desde la que se piensan una serie de nuevas formas de conducción política de las organizaciones indígenas y que se quieren replicar en las comunidades y los territorios.

El Argumento foucaltiano nos ayuda a comprender mejor el concepto de pueblos indígenas, éste no funciona de manera represiva, sino más bien como forma de producción de nuevas formas para dominar por la vía de la regulación; es una forma de gubernamentalidad sobre las comunidades indígenas. Veámoslo de la siguiente manera: "*pueblos indígenas*" era una manera mucho más digna de nombrar lo que antes se denominaba como etnia, jíbaros y salvajes, entre otras denominaciones. Ya en la década de los 70, en los congresos indigenistas, una serie de hombres y mujeres indígenas se nombraban así mismos "*pueblos Indígenas*", seguramente éstas mujeres y hombres sí lo pensaban así, porque esta denominación se presentaba como política y digna de nombrarse, lo veían como una lucha. La ONU desarrolla un ejercicio de captura semántica, toma las formas como quiere nombrarse

esa generación de indígenas, pero invierte el sentido del por qué la gente quiere nombrarse como tal.

Desde 1981, existía en la ONU -con sede en Ginebra[10], el Grupo de Trabajo de Poblaciones Indígenas, que estaba ligado a la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías. Su objetivo era desarrollar investigaciones sobre derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas.

Este grupo tiene como punto de principio pensar a las comunidades indígenas como minorías a proteger, como poblaciones a conducir. Llama la atención que no quedara en los intereses de este grupo legislar contra el sistema de endeudamiento que se ejecutaba en las haciendas, ¿Consideraban como libertad fundamental caducar el sistema de deudas en las haciendas y las fincas? ¿Qué noción de libertad tenían?

¿Qué significa pensar lo indígena como político y no como categoría de minoría? Esta pregunta resulta útil para profundizar la distinción de Pueblos Indígenas y de sistema de gobierno comunal. La política indígena históricamente se estructura desde proyectos anticoloniales, por la organización de la vida en común, por limitar permanentemente a que el Estado no decida donde no tiene que decidir. Visto así, estas ideas contradicen los argumentos que, mediante una acción tutelar, colocan a las comunidades indígenas en condiciones de miseria, pobreza y de conservación.

Cuando se piensa históricamente la ocupación de la tierra, podemos rastrear las condiciones de posibilidad que dan cuenta de un largo proceso de defensa y de recuperación de territorios en las sociedades indígenas. La lucha por la soberanía del territorio representa un motor político, en tanto es el medio concreto para la vida.

Descentrar la identidad como clave para pensar lo indígena y centrar la mirada en lo político comunal da la posibilidad

10 Era conocido ese grupo de indígenas que participaba en las reuniones de los grupos de trabajo en Ginebra. Nombro Ginebra porque este fue un grupo decisivo que impulsó las políticas internacionales acerca de cómo debían de proceder los Estados sobre los pueblos indígenas.

de comprender las estrategias de confrontación y de asedio directo o indirecto al poder colonial-republicano; pensar lo comunal como política da cuenta de la lucha en trama, de tal forma que las propuestas de inclusión por la vía individual y ciudadana resultan insuficientes.

La tensión entre comunidades indígenas y Estado ha sido histórica, misma que no se ha resuelto con proyectos planificados desde las estructuras estatales; si bien es cierto se ha avanzado en el reconocimiento de algunos derechos indígenas, también se ha promovido pensando como inclusión desde arriba, vía la incorporación de algunos símbolos y de personajes individuales, esto no abre campos para que se produzca una relación autónoma entre comunidad y Estado. Los sistemas de gobierno comunal tienen en el centro de la lucha la recuperación y defensa de los medios concretos y simbólicos para la vida, es decir, impide permanentemente que el Estado decida sobre lo comunal.

5.2 Movimiento Maya

Demetrio Cojtí Cuxil[11], en *Ri mayab' Tzij* (*El Movimiento Maya en Guatemala*) describe que desde 1970 se puede rastrear la for-

11 Demetrio Cojtí es un intelectual *kakchiquel*, profesor rural, de Chimaltenango que se doctoró en comunicación en la Universidad de Lovaina, eso le permitió conocer de cerca las reflexiones sobre descolonización en el Congo y en Argel, introdujo en la reflexión guatemalteca un diálogo entre las luchas descolonizadoras del Congo y la condición colonial de las sociedades indígenas en Guatemala. Presentó y divulgó las ideas de Amilcar Cabral y Albert Memni. Escribió varios libros sobre la identidad de los pueblos indígenas, posteriormente ocupó puestos políticos en los gobiernos, del 2000 al 2004 fue viceministro de educación en el gobierno de Alfonso Portillo, un gobierno registrado como abiertamente de derecha. Por esa época se gravaron varios impuestos nuevos, entre ellos a los bienes inmuebles, y también se buscaba poner impuestos sobre tierras comunales. Cojtí, ha escrito varios textos sobre los pueblos mayas, más desde una reflexión de la identidad indígena y la cosmovisión, y ha reflexionado sobre la participación de los mayas en los partidos políticos. Se dedicó a trabajar para la cooperación internacional.

mación del movimiento, según este autor el movimiento maya surge de las reuniones y articulación de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas. Varias de estas organizaciones indígenas que participaron en esas reuniones eran representadas por mujeres y hombres (en mayoría) que provenían de organizaciones e instituciones que tenían como uno de los objetivos principales trabajar en torno al desarrollo. Entendiendo por desarrollo como la progresiva manera de cómo se hace mercantil el uso de la tierra; es decir, que pasan de convertir las tierras que eran usadas para la reproducción de la vida en tierras para producir productos para el mercado. Justo por esa época se desplegaban una serie de luchas por la recuperación de la tierra, algunas otras organizaciones se encargaban de hacerla productiva para el mercado; y ahí se presentaba una de las tensiones entre las manera de cómo dan forma a la vida desde los sistemas de gobierno comunal y con los registros que privilegian ciertas instituciones que conformaban el movimiento maya.

Estos encuentros los integraban mayoritariamente voces de cooperativas y hombres que estudiaban en los institutos indígenas. Las organizaciones campesinas participaban por medio de la Federación de Cooperativas de Guatemala, es decir, una multitud de cooperativas agrarias que provenían del mundo rural-campesino y sus intereses estaban centrados en la producción agraria campesina. También participaban jóvenes indígenas de los institutos indígenas, algunos urbanos, y una considerable cantidad de jóvenes indígenas rurales; los institutos indígenas fueron formados por el proyecto religioso de Santiago que provenían de la orden religiosa de Lasalle; dicha orden tenía como objetivo la formación de jóvenes indígenas en institutos para la educación secundaria, técnica agrícola y religiosa.

Lo que señalo es que para comprender mejor lo que dice Cojtí Cuxil "La Coordinadora de Organizaciones Indígenas se reunía para dar a conocer la condición de los indígenas, y los objetivos de estas reuniones estaban encaminados a la formación de un partido político maya denominado: *Pa Tinamit'* -Partido para el Pueblo-" (Cojtí, 1997: 99).

Según Cojtí, el poco apoyo que tuvo la formación de este partido desintegró esta unión de organizaciones indígenas, y de esa ruptura se constituyeron las organizaciones mayas que aparecieron a fines de 1970, mismas que usaron las formas civiles y partidarias para aglutinarse.

Mientras una parte del movimiento maya pensaba en la formación del partido político, en las comunidades de *Nebaj* y fundamentalmente las mujeres *ixiles*, cansadas del abuso de la Policía Militar Ambulante, se levantaron contra las fuerzas armadas. Asaltaron el destacamento, y miles de mujeres les quitaron las armas. El resultado de esos acontecimientos fue la muerte de 19 personas pertenecientes a las comunidades; el capitán del ejército, Lobos Zamora se vio obligado a firmar un acta municipal en la cual el ejército se comprometía a no regresar nunca más al pueblo de *Nebaj* (Concejo de Autoridades Ancestrales Mayas de la Región Ixil, 2012).

Por el año de 1971, las comunidades de *Chuimeq'ena'* estaban desarrollando otra de las rebeliones que pusieron fin a la obligación que tenían los indígenas de hacer trabajo forzado para la municipalidad, (una práctica que venía en protesta de la ley contra la vagancia); hartos de trabajar para la municipalidad que nada proveía, los *k'iche's* tomaron la cabecera del pueblo y realizaron una gran asamblea en la que se decía:

> No somos vagos. Nosotros tenemos nuestro propio trabajo y así como construimos ese edificio municipal con nuestro trabajo, así lo podemos destruir. Hoy todos nos reunimos para ponernos de acuerdo para que ya nadie vaya a hacer trabajo a la municipalidad. Quedan todos informados (Ex-autoridad comunal; 2012)[12].

Pongo estos dos acontecimientos para mostrar que el objetivo de construir un partido o un movimiento tenía una serie de dificultades para acercarse a las formas políticas y a

12 Debo este testimonio a una autoridad comunal por ese tiempo y quien participó en el acuerpamiento de esa asamblea. La autoridad prefiere no usar su nombre.

las estrategias de las luchas comunales por la vida y contra la dominación.

El movimiento maya que se conocerá en las década de los 70 y de los 80, guarda diferencias con las estrategias de organización con las organizaciones que aparecerán en los fines de los 90 y principios del 2000. A eso nos referiremos a continuación.

Una segunda aproximación al proyecto del denominado Movimiento Maya es la que presentan Bastos y Camus. En cierto sentido, hay una continuidad entre los dos momentos, aún y con casi 20 años de distancia, estos autores señalan al respecto que el movimiento maya se consolida en 1994 y que emerge como tal para constituirse como parte de la asamblea de la sociedad civil, para hacer parte de la comisiones paritarias que negociarán algunos de los Acuerdos de Paz. Por esa época, el sistema político guatemalteco está organizando un proceso de diálogo y negociación con una serie de intermediarios para la firma del fin del conflicto armado entre las fuerzas de la izquierda armada y el Estado. Para que este proceso de negociación fuera posible se estructuraron una serie de comisiones paritarias junto a una diversidad de organizaciones de la sociedad civil, que se integraron a participar en el proceso de redacción de asuntos puntuales como la reforma educativa y el fortalecimiento de los idiomas indígenas:

> La Coordinadora de Organizaciones para el Pueblo Maya de Guatemala (COPMAGUA), surgió en mayo de 1994, en el marco de los avances en el proceso de paz. La Asamblea de Sectores Civiles (ASC), llamo a las organizaciones mayas a integrarse a ella como un sector más de la vida política guatemalteca. Era un reconocimiento a la actividad desplegada desde finales de la década anterior y una oportunidad de lograr los objetivos por los que llevaban tiempo luchando: su reconocimiento como Pueblo y la participación activa en la definición de las políticas derivadas de él (Bastos y Camus, 2003: 8)

COPMAGUA participó en la definición del Acuerdo de Identidad y Derechos de los pueblos indígenas (AIDIPI), y

del Acuerdo Socioeconómico y de Situación Agraria (ASESA). COPMAGUA era una organización, que aglutinaba y que se integraba por una serie de organizaciones mayas que tenían presencia local en las municipalidades y departamentos; generalmente estas organizaciones las integraban personas que tenían como objetivo trabajar en el desarrollo indígena o desarrollo comunitario, varias de ellas realizaban una serie de proyectos que iban desde la recopilación de textos para el fortalecimiento de lenguas hasta la creación de una red inmensa de organizaciones que se encargaban de otorgar créditos comunitarios, para estimular las micro finanzas y también para el impulso de nuevas formas de producción agrícola industrial como la palma africana.

Por ponerles un nombre a todas estas organizaciones, las denominaré: organizaciones de desarrollo indígena. Es decir, eran instituciones que tenían como objetivo instalar proyectos de desarrollo en las comunidades. Entendiendo por comunidades a las estructuras de autoridad que gobiernan soberanamente los medios concretos por la reproducción de la vida. Las bases del movimiento maya no eran las comunidades, sino las organizaciones que tenían como objetivos realizar proyectos desarrollistas con algunos miembros de las comunidades.

La organización que hacía parte del COPMAGUA que se estructuraba de forma comunitaria -y donde se decidían en una gran asamblea las actividades y las rutas políticas- era la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (CONAVIGUA), organización de mujeres que buscaban a sus maridos y a sus hijos que el ejército había desaparecido en los momentos más crudos de la guerra.

Según los análisis de Camus y Bastos (2003), uno de los puntos principales que se destaca en el movimiento maya es que logra unir una serie de organizaciones que se forman a nivel nacional y que se auto adscriben como mayas, representa una batalla ganada en el terrenos de lo simbólico, porque aparecían sin la intermediación de las organizaciones de izquierda. Nombrarse maya era una manera de construir una

identidad nacional, por lo tanto, bajo la forma de la identidad maya, podrían construir luchas apoyadas por los pueblos. Estos autores dicen que:

> Habían logrado la siempre ansiada unidad de acción y se estaban negociando directamente con el Estado una serie de medidas concretas que asegurarían el respeto a los derechos específicos básicos de la población indígena. Entre 1996 y 1999, prácticamente todas las energías de todas las organizaciones y líderes, así como todos los fondos de agencias internacionales, se volcaron en el esfuerzo de COPMAGUA y las Comisiones Paritarias[13] (Bastos y Camus, 2003; 9)

Tal unidad de acción es una codificación de los derechos culturales manifestada en la discusión de la reforma educativa y los idiomas indígenas. Pensaban que la denominada "transversalidad del Estado" era una manera de luchar para que todas la organizaciones del movimiento maya se integraran y lograran entrar al Estado a participar en los ministerios, en los organismos de justicia, en el congreso, en los partidos políticos y con ello dar una fuerza identitaria maya a estas instituciones. En ese sentido, hay una clave indígena de transformación, pero esto no significa solo la incorporación de funcionarios indígenas que son nombrados de forma individual, sin una asamblea comunal que avale su participación.

Es importante destacar que los procesos abiertos por luchas y que quedaron reducidos a procedimientos estatales, habría que pensarlos paradójicamente como luchas ganadas y capturadas. En ese sentido, quienes luchaban por la dignificación histórica y política de las mujeres y hombres vieron sus luchas ser codificadas bajo el nombre de identidad.

Asuntos como la recuperación o reapropiación de las capacidades políticas de las comunidades indígenas no fueron planteados. Hay en el movimiento maya un desconocimiento

13 Las comisiones paritarias entre el movimiento maya indígena y el gobierno para dar seguimiento al cumplimiento de los Acuerdos de Paz estaban ligadas a las Asambleas de la Sociedad Civil, en las cuales se organizó un "sector indígena" que representó COPMAGUA.

de las tramas comunitarias indígenas que permanentemente ponen límites para que el Estado no decida sobre las condiciones materiales comunales.

Asuntos como las dificultades con que se enfrentó el Movimiento Maya en la consulta popular que planteaba una serie de reformas a la constitución[14]. Mostraron las dificultades de articulación de las comunidades con las estructuras organizativas del Movimiento Maya.

Quiero ponerlo en los siguientes términos: El nudo problemático radica en que las organizaciones no se encontraban sujetas a una asamblea territorial que decidiera por la política que querían llevar a cabo.

Para establecer un ejercicio crítico quiero centrar mis ideas en las estrategias que ya describí sobre las dinámicas y texturas internas de la política comunal en los sistemas de gobierno comunal indígena. Primero, para la política comunitaria el proceso de producción de la decisión es una condición para trabajar y construir luchas. Es en las asambleas donde se van pautando y decidiendo las estrategias de regulación interna, si se reconduce o si se continúa.

El proceder de las organizaciones del movimiento maya no fue precisamente articulado a una asamblea territorial, pues la decisión no era parte central de su funcionamiento, ya sea porque muchas se organizaron a partir de ejecutar una serie de proyectos donde las problemáticas estaban ya delineadas[15].

14 Las reformas constitucionales previstas en los Acuerdos de Paz sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas se refieren a los siguientes temas: identidad y espiritualidad de los pueblos maya, garífuna y xinca, listado de los idiomas existentes en el país, oficialización de los idiomas indígenas, definición y caracterización de la nación guatemalteca. En la consulta popular celebrada el 16 de mayo de 1999, las referidas reformas constitucionales dieron como resultado mayoritario una negativa a las consultas. El resultado también se debe a la poca divulgación y al lenguaje en el que se estructuraron los documentos de la consulta; por ejemplo, el uso de términos del lenguaje jurídico y especializado en el evento de la consulta.

15 Proyectos como los de la cooperación Española-Agencia Española de Cooperación Internacional y de Desarrollo (AECID), que destinaban recursos para los proyectos de participación democrática y

O porque no había nada que decidir, pues ya existía un diseño programado desde las agendas de cooperación internacional que establecían una relación directa con las organizaciones indígenas. Es decir, las comunidades que estaban ligadas a algunas de las organizaciones lo hacían de manera individual, la pugna era por la participación, pero no en el ámbito de decisión.

De esa manera, *Movimiento Maya*, puede ser un movimiento que desplegó una serie de luchas por la identidad y por el logro de ingresar al Estado. Sin embargo, si se lee desde las tramas comunales de gobierno: *Movimiento Maya* puede operar como una categoría de conducción política de las luchas indígenas.

Ahora bien, estas tres distinciones hasta aquí avanzadas no significan esferas enfrentadas. Son tres maneras de comprender lo indígena desde diversas claves, con límites y escalas diferenciadas; los antagonismo que se presentan entre ellas es dado las particularidades de sus estrategias. Muchas veces, las rutas que siguen responden a las históricas y acotadas formas de gestión de la tierra y la riqueza concreta comunal que de ella se desprende.

La pregunta que queda abierta es ¿Cómo zanjamos la difícil articulación entre las comunidades indígenas y las comunidades populares para frenar el avance del Estado y el capital? La articulación en sí misma debería de enlazar supra comunalmente a los territorios indígenas que después de más de 500 años resisten y se han reinventado.

No me refiero a la articulación sin tensiones, sin disputas y tiempos. De hecho, las articulaciones se producen temporalmente y se deshacen. Uno de los momentos arti-

---

para la ejecución de proyectos de desarrollo sostenible. Por su parte la Cooperación Canadiense–Centro de Estudios Canadienses para la Cooperación Internacional (CECI), financiaba a organizaciones que se ocupaban de proyectos de diversificación de la economía, bajo el título de desarrollo local y de participación democrática. Y así, existían una serie de agencias de cooperación internacional que se dedicaban al financiamiento.

culadores han sido los procesos de elección de las autoridades comunales, las juntas directivas centrales de las alcaldías comunales.

Hoy día articularnos es urgente porque hay que apoyar a San Juan Sacatepéquez, a Santa Cruz Barillas y demás territorios agredidos por la industria extractiva.

Capítulo II
Chuimeq'ena' en la Historia de Guatemala: Momentos constitutivos de la política *k'iche'*

Cada sociedad ordena su tiempo, ocupa un espacio y hace uso de sus historias para actualizar sus luchas en el despliegue contemporáneo. En esta obra entiendo orden de tiempo, siguiendo las ideas de García Canal "como la forma en que cada sociedad desde su propio presente enlaza los tiempos –el pasado, el presente y el futuro- y provoca relaciones disímiles entre los campos de experiencias y los horizontes de expectativas" (García, 2013: 159); las mujeres y los hombres, cual fuera su historia tienen la posibilidad de hacer uso de ellas. De tal forma que el orden del tiempo que voy a usar en el texto se despliega desde las luchas indígenas por la defensa, organización y recuperación de los medios concretos para la reproducción de la vida en *Chuimeq'ena'*.

Como ya dije en el capítulo anterior, por medios concretos para la reproducción de la vida, me refiero al territorio y todo lo que lo contiene, es decir: el agua, los caminos, los bosques, los cementerios, las escuelas, los lugares sagrados, los rituales, las fiestas; en suma, la riqueza concreta y simbólica que las mujeres y hombres producen mediante estrategias de trabajo comunal que es pautado desde un espacio concreto y en un tiempo específico. Es decir, esto cobrará formas y maneras según se tenga que enfrentar, resistir o pervertir a la explotación y dominación colonial prolongada en la república guatemalteca.

Hacer historia desde las luchas por la reproducción significa:

a) Dar cuenta de un tiempo largo en el cual se vislumbran condiciones, estrategias, prácticas y tácticas de mujeres y hombres que produjeron rebeliones políticas por disputar las tierras y el autogobierno desde el momento que inicia la dominación

colonial. Pese a que estas rebeliones quieren ser interpretadas como derrotas en los recuentos oficiales de la historia, yo me propongo leerlas y explicarlas como lo sugiere Rivera Cusicanqui (en Prólogo a Thomson, 2006), a quien parafraseo, cuando dice que el triunfo de los vencidos fue persistente en las comunidades y que la derrota es una paradójica victoria, pues produjo una serie de utopías y proyectos de liberación indígena que fueron nutridos por ideas de autodeterminación.

b) Partir de que los territorios indígenas son habitados por una amplia trama comunal de hombres y mujeres en rebelión. Ahora bien, la rebelión cobrará diferentes formas, ya que cada territorio tiene una densidad histórica propia. *En lo que se circunscribe a los k'iche's de Chuimeq'ena'*, organizaron estrategias políticas defensivas contra los encomenderos, los curatos y los criollos; al mismo tiempo, persistente y cotidianamente se organizaron para dotarse a sí mismos de los elementos materiales para su reproducción. Esto es, entonces, una articulación de capacidades y poderes internos para producir la tierra comunal, los sistemas de gobierno y una narrativa histórica que se contrapone al discurso histórico nacional dominante. Cuando menciono una articulación de poderes internos, me refiero a las tácticas de gestión de lo político comunal en tiempos y sujetos; por ejemplo, la antiquísima y efectiva estrategia para organizar la tenencia de la tierra comunal mediante la centralidad de alianzas de parentesco, en tramas de familias que giran en torno a los apellidos patrilineales.

Explico: estas familias, ocuparon comunitariamente la tierra, produjeron el agua y el bosque y al mismo tiempo, se presentaron como principales interlocutores contra la colonia y como dirigentes en las revueltas indígenas. Ahora bien, en tanto es una articulación de poderes, es preciso analizar ¿qué campos de poder inauguraron estos sistemas de gobierno en las sociedades indígenas? Para ampliar mi argumento, quiero seguir las ideas de Sinclair Thomson, quien analiza las articulaciones internas en las comunidades andinas durante las rebeliones del siglo XVIII. Si bien Thomson se circunscribe

a sociedades *aymaras*, considero que su argumento no dista de *Chuimeq'ena'* y puede alumbrar la política en las comunidades *k'iche's*. Dice Thomson que las articulaciones, o esas texturas internas de las comunidades, se caracterizan por tres ejes que son la jerarquía, la diferencia y la solidaridad. Según Thomson tal perspectiva "[…] permite pensar con mayor dinamismo en comparación del enfoque funcionalista e ir en contra de los estereotipos de las comunidades como agentes unificados que simplemente resisten" (Thomson, 2006: 11) Esta textura interna de funcionamiento hace que, efectivamente, exista un dinamismo dentro de los sistemas de gobierno comunal, mismo que se expresa en la jerarquía que se desprende de las diferencias que instala el parentesco entre hombres y mujeres.

c) Mostrar que las revueltas en *Chuimeq'ena'* cobraron formas plenamente ancladas en la singularidad territorial, es decir, el territorio comunal de más de 328 km^2, a una altura promedio de 3300 msnm, y de bosque conífero húmedo, han marcado las formas y maneras en las cuales se organiza la política indígena. Con estas claves quiero responder a la siguiente pregunta: ¿Por qué pensar la historias de *Chuimeq'ena'* desde el punto de vista de las luchas por la reproducción?

Porque desde el punto de vista social se trata de un territorio comunal de alta densidad de población indígena, donde la estructura del *amaq'*, es decir, la estructura comunal que organiza política y económicamente la reproducción de la vida indígena ha mostrado una persistencia y capacidad de actualización. Políticamente, Totonicapán ha sido uno de los epicentros de rebelión durante los diversos ciclos de agitación indígena que han logrado fracturar a la dominación colonial y colonial-liberal. Para entenderlo de mejor manera, presento algunos datos sobre Totonicapán, la región a la cual me refiero.

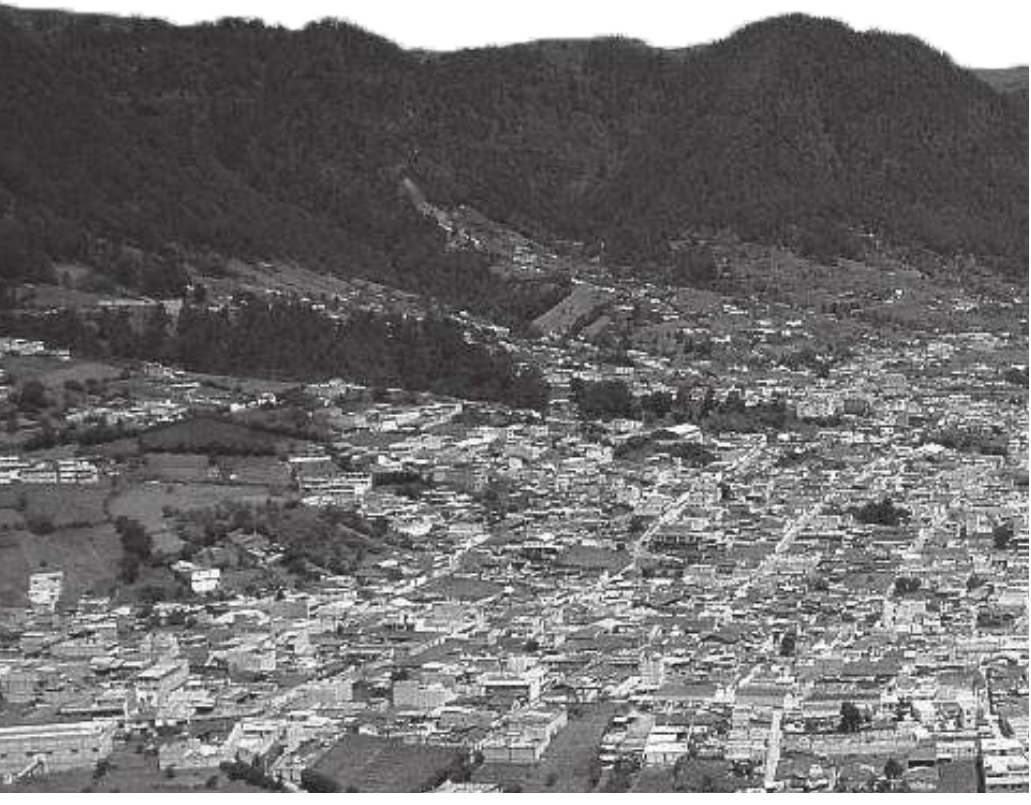
Los 48 cantones de *Chuimeq'ena'* ocupan un territorio altiplánico. Actualmente habitados por un aproximado de 96,640 mujeres y hombres, el 97% de la población es maya *k'iche'*[1],

1 Datos extraídos del censo nacional de población realizado por el Instituto Nacional de Estadística en 2011.

el resto de habitantes son los denominados ladinos, hijos de quienes fungieron como alcaldes, gobernadores o recolectores de impuestos desde el tiempo de la colonia, aunque también son descendientes de médicos, jueces y maestros que llegaron a trabajar a las escuelas, juzgados y centros de salud alrededor de los años 40.

Las verdes y espesas cadenas montañosas comunales, cuyas faldas se ven interrumpidas por un enjambre de pequeñas parcelas de agricultura para la reproducción de la vida, es decir, donde se cultivan milpas (maíz, frijol y ayote), son también el lugar donde el agua es producida comunalmente mediante *k'ax k'ol* a través del cuidado del bosque comunal.

La reproducción de la vida se complementa con otras actividades como el comercio, es decir las redes de familias co-

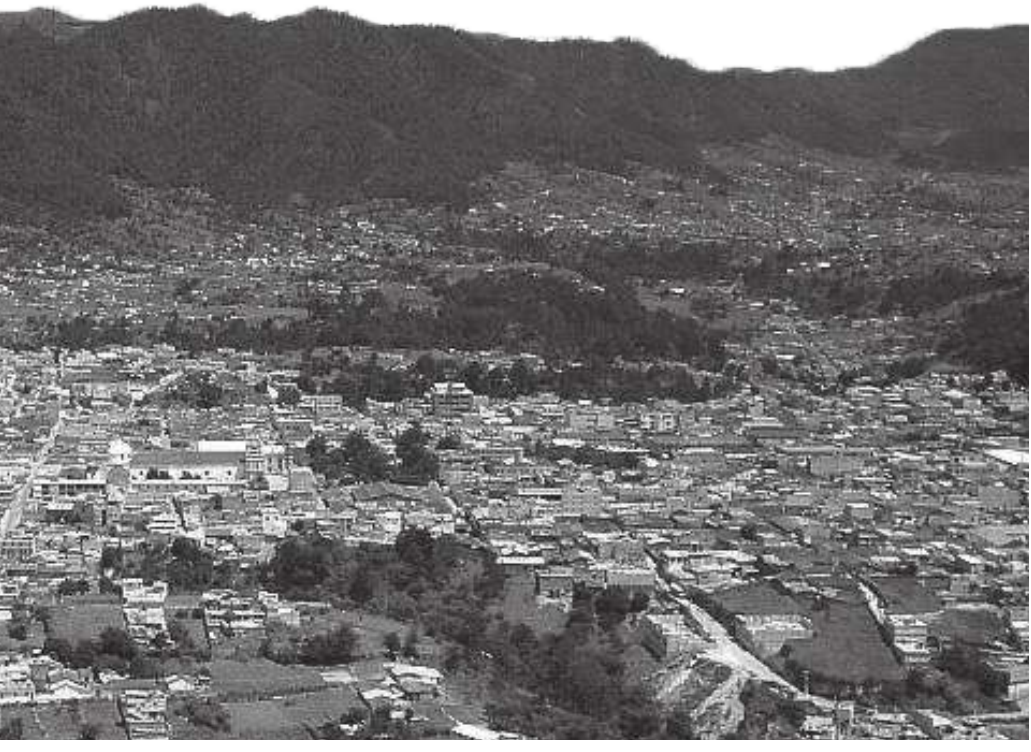


Panorámica de Totonicapán, desde el cantón Paquí.

merciantes que recorren todo el país, Centro América y México vendiendo textiles, artesanías, especias, petates, verduras y varios artículos más.

Actualmente Totonicapán es una región desde donde cientos de mujeres y hombres han migrado a Estados Unidos a trabajar asalariadamente en la agricultura y la construcción. En esta sociedad indígena —como en varias más en Mesoamérica—, las unidades de reproducción se sostienen a partir de la fuerza de trabajo de las mujeres y los niños; las primeras, en tanto madres, hijas y hermanas también trabajan como tejedoras, comerciantes de textiles, panaderas, parteras, curanderas y productoras de alcohol.

Volvamos al bosque. Históricamente, más de 90 mil hombres y mujeres hemos producido y cuidado de manera comunal un bosque conífero de pinos, pinabetes y una diversidad de especies que



albergan a los más de 1500 ojos de agua, de los cuales se capta el agua que se bebe en las familias. En la organización para el cuido de las fuentes y la distribución del vital líquido de la montaña a las unidades de reproducción, se organiza todo un sistema de gestión para que todas y todos trabajen para producirlo. Trabajar por el agua significa: limpiar las fuentes, reforestar permanentemente, limpiar los tanques de captación, cuidar el sistema de tubos y tuberías para la distribución, etc.

Aclarado lo anterior, la pregunta que se quiere responder en este capítulo es: ¿Cómo y de qué forma lograron las mujeres y hombres de Totonicapán –en un contexto de dominación y explotación colonial y liberal– defender la tierra, mantenerla, ampliarla y autorregular su uso comunal? Para eso, reconstruiré una ruta histórica que me permita dar cuenta de las estrategias y momentos constitutivos que dieron las condiciones de posibilidad a estas luchas. Este texto no es un ingenuo redescubrir de "otra historia", más bien mi interés se concentra en explicar las formas de los momentos constitutivos, porque independientemente de su escala, estos permitieron prefigurar las formas de la política indígena en Totonicapán. Política que tuvo como efecto concreto, poner en tela de juicio y fracturar la

Casa o unidad de reproducción, parcela de maíz y al fondo tierra comunal

dominación política y la explotación del trabajo. Los cuatros momentos constitutivos a los que me refiero son los siguientes:

1. El momentos histórico que se registra en el Título de Totonicapán que me servirá para explicar y recrear el registro del tiempo prehispánico acerca de las políticas de la defensa del territorio y el cuido de los límites. Este documento me permite acercarme a la organización del mito pre-colonial y con ello es posible inferir pistas de cómo se organizaba la política indígena pre-conquista.
2. La rebeliones indígenas anticoloniales, que abarcan desde fines del siglo XVI y que culminaron con la rebelión anticolonial en el siglo XVII, eventos que tuvieron el efecto concreto de interrumpir el sistema tributario obligatorio a los indígenas y con ello fracturaron el orden de dominación y explotación colonial.
3. La ampliación de tierras comunales vía la compra colectiva que sucede a fines del siglo XIX (1870), lo que es un acto verdaderamente subversivo, porque mientras el proceso de reforma liberal expropiaba las tierras indígenas, en el resto del país, los *k'iche's* de Totonicapán lograron no solamente mantener las tierras coloniales, sino incluso ampliarlas. Con ello se prefiguran claves tanto de la política indígena, así como del pensamiento indígena acerca de ideas de autonomía que se contraponen al proyecto liberal-criollo.
4. Finalmente, un punteo de los sucesos de 1870 a 1920 sobre los eventos que ocurrían en Totonicapán y su conexión con el momento nacional de la formación del Estado guatemalteco.

Los cuatro momentos, aunque separados en el tiempo, dan elementos concretos para comprender la densidad política que emana de Totonicapán.

1. El Título de Totonicapán: escrito pre colonial que delimita el territorio y organiza la vida colectiva

Antes de la invasión española el *amaq'* de *Chuimeq'ena'* estaba formado por lo que hoy en día son los departamentos de Totonicapán, Huehuetenango, Quetzaltenango y Sololá.

El Título de los señores de Totonicapán, es un documento *k'iche'* del período de la invasión y la primera versión fue encontrada en 1553 por las comunidades de Totonicapán[2]. En su folios 29 v, 29 r, 30 v, 30 r, 31 v, 31 r, se narra el recorrido de los límites territoriales, nos dicen que el territorio abarca desde las montañas de *Sakulew* (Huehuetenango), los llanos de *Ayutlecatl* y *Mazatlecatl* (hoy Mazatenango y Sololá), los límites con *Cakxcan*, *Pabal Abaj*, *Tsam Tsololá* y *Pec Balam Abaj* y que establecieron como frontera a las montañas (hoy Quiché y Sololá). En cada uno de los límites sembraron dos ceibas por *Quicab* y *C'awisimaj*, la llamada "Ceiba hendida en dos" y "el altar tendido en dos" (traducción y agregado en paréntesis míos).

El Título es el resultado escrito del registro oral de las acciones, estrategias y discursos que las sociedades *k'iche's* realizaban colectivamente desde antes de la invasión española y sus tribus tlaxcaltecas. De ahí se sabe que los límites eran celosamente cuidados y que cada cierto tiempo se limpiaban las áreas en las que se habían establecido los mojones. Para hacerlo, se organizaban largas caminatas que recorrían la totalidad de las tierras. Desde un punto de vista político esas caminatas para revisar mojones eran la forma de resguardar la

2 Para mi uso revisé las traducciones que hicieron Robert Carmak y James L. Mondloch. Traducción al *k'iche'* realizada por José Chonay. Carmak y Mondloch realizaron un microfilm de este título en el año de 1970, tomaron la traducción de Chonay y posteriormente realizaron una serie de apuntes aclaratorios sobre la versión del *k'iche'* al castellano (Ver Carmak y Mondloch. 1985). El Título original reposa en el cofre de los documentos del pueblo, es leído anualmente por las autoridades comunales. Esa es una de las fuentes desde donde se sostiene el recorrido de las tierras comunales que anualmente realizan quienes encabezan los sistemas de gobierno.

integridad y la autonomía territorial en las antiguas tierras del *Iximulew*. La caminata para revisar los límites era una práctica que devenía en el respeto de tales límites con otros pueblos. En los relatos orales de las comunidades se dice que en los recorridos se encontraban con las mujeres y con los hombres de los otros territorios para corroborar conjuntamente que nadie había invadido los límites; aquí se dibuja una estrategia de respeto entre los segmentos diversos con autonomía territorial.

Los nombres que le asignaron a los mojones y que marcaron en piedra y ceiba eran los límites de las tierras que quedaron registrados en el Título de Totonicapán. Esta práctica se actualiza hasta el día de hoy en los recorridos de las tierras comunales, tal y como veremos en los siguientes capítulos. Por lo pronto, vale mencionar que en una conversación con don Romeo Tíu, ex presidente de los 48 cantones, en la que analiza la caminata realizada en el 2011, don Romeo señala:

> El recorrido llegaba a durar semanas, pero ahora lo hacemos en tres jornadas. Comenzamos a las seis de la mañana y acabamos como a las cuatro de la tarde, y vamos todos juntos revisando con las autoridades que van a salir y con los otros comunitarios para que también estén de acuerdo con nosotros, no me deja de sorprender cómo nuestros abuelos realizaron estos recorrido en momentos de la colonia y en tiempo de la guerra (Tíu, 2012, entrevista personal).

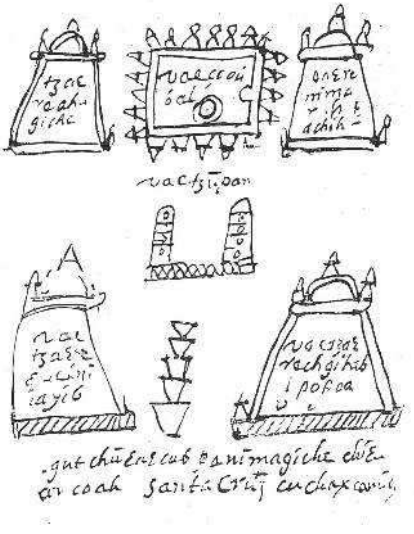
Efectivamente, aún en contextos de dominación las sociedades indígenas siguieron realizando recorridos de las tierras comunales. Seguramente muchas de sus actividades eran interpretadas por los colonizadores sin ninguna relevancia, considerando que para los segundos no representaban ningún germen político, sin embargo, para los *k'iche's* los recorridos se constituyeron en uno de los lugares fundamentales desde donde se ha fraguado y jugado la potente idea: "*Esta tierra es nuestra*", repetida, significada y enunciada en varias estrategias que dieron lugar a la permanencia de las tierras comunales hasta hoy día.

Valga mencionar que se conoce por fuentes orales que la primera traducción del original del Título de Totonicapán, lo hizo el cura de *Sacapulas*, José Chonay. Corrían los años de 1834 cuando los *k'iche's* de *Chumimeq'ena'* se acercaron al cura para pedirle una traducción al castellano, porque el documento serviría para sustentar sus reclamos por límites con otros pueblos de alrededor[3]. Se sabe que *Chumieq'ena'* ganó ese conflicto con las comunidades de lo que hoy sería Santa Cruz del Quiché. De ahí que los recorridos se siguieran guiando por el Título para respaldar sus límites y con ello no solo se gestionaban los límites con el Estado, sino que también con las comunidades de alrededor. El Título, entonces habría que interpretarlo como un documento que produce una serie de sentidos políticos, desde el ritual interno del recorrido hasta el de establecer los límites de los territorios comunales distinguiendo con otros territorios.

3 Una interpretación sobre el Titulo de Totonicapán que ha realizado Simmonetta Morselli, nos acerca a la estructura del relato, los personajes principales y los contactos que tiene con otros documentos prehispánicos como el Memorial de Sololá o el Titulo de los Yax, lo que llama la atención del texto de Morselli es que es una de las pocas que considera la parte oral comunal, aunque de forma muy rápida y no se concentra en ello, hace énfasis en que la traducción del título al castellano obedece a una necesidad concreta, que era la de respaldar conflictos de límites territoriales, gran parte de las traducciones que se hicieron del Título quedaron inscritos mayoritariamente en la narración del origen del mundo y sus diferencias con la tradición cristiana. Pocos tomaron el título como una recreación de los límites territoriales, sino que lo dejaron en su valor antropológico y filológico, pero dejaron de lado el espacio donde esto se desarrollaba (Véase Morselli, 2004).

El Título de Totonicapán nos ofrece este croquis narrativo de límites, también contiene un relato de la estructura del origen de la vida y las vicisitudes que tuvieron que atravesar nuestros ancestros para establecer un equilibrio de la vida. El fulgor militante y político de los jóvenes de las comunidades de *Chiyax*, denominado Grupo Las Hormigas, teatralizó el Título de los Señores de Totonicapán en el año 2011. El grupo de teatro Las Hormigas escribió un guión y montó una temporada de exhibición en la cabecera del pueblo de Totonicapán y en algunas comunidades, fue un evento que reactualizó la memoria comunal del pueblo *k'iche'*.

En el Titulo de Totonicapán podemos localizar nociones territoriales de organización, ahí encontramos el *amaq'* que era la manera en que se denominaban a las formas territoriales y de gobierno antes de la llegada de los colonizadores —al menos así se nombró en *k'iche'*—; cada *amaq'* representaba la reunión de pequeños segmentos autónomos denominados *chut'i amaq'*[4]. Como veremos más adelante, estos segmentos autónomos territoriales y de gobierno siguieron operando como fuerzas de contención político-económicas, aun cuando estaban en relaciones de dominación y subordinación colonial y, ahora corresponden a los 48 cantones: cada *chut'i amaq'* que era el segmento territorial que organiza políticamente la vida, se transformó en cantón en la época republicana.



4 En otro trabajo (Tzul Tzul, 2008) retomo las construcciones antropológicas elaboradas por Jesús García Ruiz, quien reflexiona acerca de las formaciones territoriales y la superposición de las encomiendas por encima de los territorios en las que vivían las comunidades de Totonicapán.

Con la invasión colonial, mediante mecanismos de violencia y dominación se rompieron y fragmentaron estas formaciones territoriales de gobierno y se superpusieron a ellas las encomiendas y las órdenes religiosas, que fueron poderes que buscaban administrar y someter a los *amaq'*.

Según los Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala de 1524 a 1541, Totonicapán, junto con Quetzaltenango y Tecpán fueron encomienda de Pedro de Alvarado. Cuando Alvarado muere, quedaron bajo el beneficio de Juan León Cardona[5]. También por el año de 1524 la orden franciscana estableció una serie de curatos para la evangelización. Ante estas dos formas de superposición territorial, los *k'iche's* como fuerza colectiva, seguramente tuvieron que comprender quién tenía el mando en los territorios coloniales, el encomendero o los curatos.

A continuación, presentaré un conflicto entre las comunidades de Totonicapán y los criollos que se resolverá a partir del documento de La Real Cédula de 1545. Dicho documento nos brinda una serie de elementos para interpretar el orden de poder de esas épocas, pues éste autorizaba la creación de los Pueblos de Indios para realizar un cobro más eficiente de los tributos, y así aumentar el control de las rebeliones, para evangelizar a los indios y asegurar concentraciones de mano de obra.

El *pueblo de indios* era reconocido como la organización administrativa básica de la llamada república de indios, es decir, como un territorio indígena —una suerte de municipio indígena—. En todo caso, la creación de los pueblos de indios cumplía estratégicamente tres funciones: la evangelización, la de seguridad para evitar motines y la eficiente recolección de impuestos. Para tales funciones nombraron caiques que hacían labores de intermediaros entre los pueblos de indios y la corona.

En lo que respecta a los caciques de Totonicapán se ha dicho que éstos fueron los hombres que dirigían los *amaq'*;

5 Tomado de Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala Volumen III. Año 1978 y de la página Web de la cocatedral de San Miguel Arcángel. http://www.cocatedralsanmiguel.com/historia/

ésta es una de las tesis del historiador *k'iche'* José Chaclán, que sostiene que fueron ellos –los intermediarios- los que se encargaban de dirigir las comunidades; sin embargo, Chaclán olvida que cuando Pedro de Alvarado invade los territorios de *Chuimek'ena'*, lleva consigo un ejército de tlaxcaltecas a quienes les otorgará títulos reales y les dará el grado de caciques y que vivirán en el *amaq'* de Panquix, conocido hasta hoy como el sitio de los mexicanos, y son ellos quienes servirán de intermediarios entre la población *k'iche'* y el encomendero.

El 13 de enero de 1544 se nombran a 8 caciques. A continuación presentó la lista de ellos.

Caciques de Totonicapán, 13 de enero de 1544

Apellido	Nombres
Abiloca	Nicolás
Asiquinal	Gonzalo
Calel Ajau	Antonio Morales, don
Calel Saquip	Felipe Hernández
Coroxon Calel	Tobar Morales
Escoyque	Juan Fernando
Usamachi Cumpar	Benito Cárdenas

Fuente: AGCA. Paquete 6.

El argumento de Chaclán es que los caciques fueron los dirigentes de los pueblos indígenas, quienes cambiaron sus apellidos y se convirtieron en indios principales, sin embargo, el listado anterior contradice ese argumento porque regularmente los cambios de apellidos eran del *K'iche'* al castellano, mientras que los apellidos que aparecen en este documento no solo no son castellanos -excepto Abiloca que no es un apellido indígena, los otros siguen siendo apellidos indígenas. En todo caso, estos hombres que no pertenecen a los *amaq'* de *Chuimek'ena'*, por lo menos, no aparecen en documentos históricos como habitantes de las tramas de parentesco, por ejemplo: Calel, Coroxon y Ajau, no son apellidos que estén re-

gistrados en el título de propiedad, lo cual permite inferir que es posible determinar que eran provenientes de otros pueblos, posiblemente *kakchikeles*.

Las instituciones coloniales en *Chuimeq'en'a* no funcionaron como en otros lugares, en donde la colonia no le convenía producir una separación entre las esferas del poder previo a la conquista y mantuvieron a los pueblos indígenas bajo el control de los linajes locales aprovechando esas estructuras, les otorgaron ciertos privilegios, pero no los destruyeron completamente (Véase capítulo II de Thomson, 2006). En el Caso de Totonicapán no ocurrió lo mismo, porque desde el principio se gestaron y nombraron las rupturas y quedó inscrita la diferenciación entre indios caciques principales e indios maceguales, quienes siguieron habitando los *amaq'* y los caciques fueron los que intermediaron entre *amaq'* y el encomendero.

La República de Indios significó una tajante separación territorial y administrativa con la organización anterior. Eso produjo la ruptura de lazos políticos entre los pueblos, lazos que eran vivos y se concatenaban. Pero al mismo tiempo, esta República era una suerte de reconocimiento de tierras de varios pueblos indígenas, lo cual permitió que las tierras se mantuvieran en posesión de las comunidades. Por eso, los indígenas pagaban tributos, pues no querían perder las tierras que eran las que representaban la fuente concreta para dotarse y garantizarse de los elementos concretos de la reproducción de la vida. Al respecto, quiero poner un par de consideraciones, siguiendo las ideas de Tristán Platt (1982) quien es recuperado por Sinclair Thomson. Platt pensó esta relación con el nombre de "Pacto Colonial". Según Platt, aun cuando el tributo era una gran carga para los indios, estos contribuyeron, porque consideraron que la Corona, a su vez, garantizaría la protección de las tierras contra las usurpaciones (Platt, 1982: 27). Esto es claramente *un pacto en condición de subordinación*, pero funcionó como estrategia de defensa de tierras, lo cual da cuenta de un alto grado de producción de tácticas para la defensa soberana de los territorios. El término soberanía que utilizo en este texto no abreva de la clave estatal-nacional sino

de la capacidad histórica de decidir y de organizar colectivamente la vida en un determinado territorio. Ahora bien es una soberanía que está permanentemente agredida por las fuerzas estatales, no es un proceso cerrado y completo, es un proceso histórico y en construcción[6].

Para hacer inteligible lo que digo, a continuación presento un caso que sirve para entender a qué me refiero. Se trata del levantamiento del 1648 cuando las mujeres y los hombres de las comunidades de *Chuimeq'ena'* se enfrentaron con el criollo Blas Aparicio porque pretendió invadir los límites de las tierras. El criollo alegaba que entre Totonicapán y el corregimiento de Tecpanatitlán había tierras baldías y realengas. El criollo pretendía que se le midieran seis caballerías; para ello envió una solicitud al corregimiento. Como resultado se le midieron 4 caballerías; pero en 1649 las comunidades de *Chuimek'ena'* objetaron esa medida, llevaron su petición ante la Real Audiencia y argumentaron no estar enterados de dicha medición. Denunciaron la usurpación de tierras, además que contradijeron la maniobra en la que se quería hacer aparecer esas tierras en la jurisdicción de Tecpanatitlán y no en Totonicapán.

En un primer momento, el corregidor amparó al pueblo y ordenó que Aparicio no invadiera en esas tierras, que las desocupara (Cfr. Gustavo Palma en Hosting, 1998). Falló a favor del pueblo y pidió que se respetaran los límites. Sin embargo, 25 años después, en 1674, la Real Audiencia autorizó una nueva remedida y con ello se ordenó el desalojo de las tierras por parte de las comunidades de Totonicapán, pues a los comunitarios se les consideraba intrusos. El evento no finaliza ahí, los registros históricos de la memoria oral cuentan que hubo un enfrentamiento entre los comunitarios y las fuerzas militares que apoyaron al criollo. Desde entonces esas cuatro caballerías siguen siendo parte del recorrido de las tierras co-

6 López Bárcenas, (2007) propone una inversión del sentido en el que tradicionalmente han sido planteadas, dice este autor que "los titulares de la soberanía no serían algún tipo de Estado nación, sino los pueblos indígenas en ejercicio de su soberanía".

munales. ¿Por qué la real Audiencia falla inicialmente y a favor de las comunidades? Consideramos que desmembrar tierras a las comunidades indígenas, significaba una disminución en el pago de los tributos que los indios pagaban.

Un acontecimiento como el que acabo de describir da cuenta de los ciclos de insurgencia y la forma que ésta va tomando. Aquí queda clara la capacidad de interpretación y maniobra de las leyes por parte de las sociedades indígenas. Esto, encadenado con la potencia y capacidad de interpretación de los pactos, confirma que los comunarios supieron sacar provecho de las pocas ventajas que se podían tener. En fin, las sociedades indígenas en Totonicapán, en Pacajes (hoy Bolivia) y en muchos territorios más hicieron sistemáticamente una interpretación de la ley. En suma los indígenas han sido históricamente hábiles hacedores de estrategias jurídicas y con ello han acumulado fuerzas creando tácticas a fin de encontrar resquicios para la defensa de sus tierras.

2. Las rebeliones indígenas anticoloniales

Eran los finales de la década de 1770 y se imponían las Reformas Borbónicas, que buscaban establecer un nuevo orden territorial y administrativo dentro de la colonia. De tal forma que los que habían sido corregimientos, ahora se llamarían partidos, el gobernador se sustituía con el nombre de corregidor o subdelegado. Este nuevo puesto tenía autoridad suprema en lo político, militar y judicial, lo cual significaba que la relación entre los caciques se fue transformando y las comunidades se enfrentaban con un momento de centralización del poder. En el denominado partido de Totonicapán[7], desde fines de 1700 hasta 1820, estallaron una serie de movimientos anticoloniales que desembocaron en una de las más importantes rebeliones indígenas contra la colonia. En 1820,

7 Con la Reformas Borbónicas, se estructuró el Partido de Totonicapán que incluía el territorio de Totonicapán y Huehuetenango.

un poderoso movimiento anticolonial triunfó en el altiplano guatemalteco. Tuvo la potencia y capacidad de declarar esa región independiente y libre de la Corona, antes de la llamada "declaración de independencia de Guatemala". Los insurgentes indígenas lograron romper las jerarquías de subordinación colonial, destituyeron a los representantes locales entre ellos al Alcalde Mayor José Manuel Lara de Arrese, se organizaron jornadas de devolución de los tributos que ya se habían cobrado. Esto fue claramente un movimiento importante de resquebrajamiento de los eslabones más duros de la dominación colonial. En este punto, coincido con Greg Granding cuando dice: "Los rebeldes indígenas plantearon a la autoridad real el desafío más serio en cerca de tres siglos de mando en Los Altos" (Granding, 2007: 106).

La rebelión tuvo dos fases: una es la de un período preparatorio, que inicia con una cadena de campañas en las que los pueblos se negaron a ser censados[8], aunado con el surgimiento de una serie de hombres y mujeres que produjeron información acerca de lo que significaban para los indígenas tanto las Cortes de Cádiz, como las Reformas Borbónicas. La segunda fase es la más recordada en la memoria comunal, y si bien ha sido capturada a la medida de la narrativa oficial independentista criolla, resalta la escena triunfal cuando Atanasio Tzul y Felipa Tzoc fueron declarados rey y reina, respectivamente, y Lukas Akiral fue declarado presidente. Este acto triunfal en el que se rompe con el poder colonial de la Corona, inauguró un lapso de autogobierno indígena que duró 4 meses.

Ninguna sublevación surge de la nada, siempre se nutre de sus antecedentes y actualiza formas antiguas en su despliegue. Ese fue el caso de la rebelión que triunfó en 1820. Parafraseo a Sinclair Thomson (Hylton et. al., 2005) cuando dice que las insurgencias se conectan entre sí de diferentes maneras y los levantamientos se alimentan de las experiencias prácticas acumuladas por los que han participado en procesos

8 Se registraron una serie de rebeliones en varias comunidades donde la gente no se dejaba censar, se ocultaba y con ello saboteaba los registros para poder pagar tributos (Véase Pollak, 2008).

de luchas anteriores. En la memoria de los comuneros de Totonicapán se encontraban frescas las sublevaciones contra el cobro de impuestos, las acciones de defensa de territorios que venían ya gestándose desde hacía varios años, pero se agudizan cuando llega al conocimiento de las autoridades comunales que la Constitución de Cádiz de 1812, abolió los tributos, estableciéndose la igualdad ciudadana, lo que convertiría a los indígenas en depositarios de la igualdad.

Se supo posteriormente que en 1814, Fernando VII derogó todos los acuerdos promulgados en Cádiz y reinstauró los tributos. Sin embargo, en 1820, Fernando VII se vio forzado a aceptar nuevamente la Constitución. Esto se sabía y discutía en los *amaq'* de *Chuimeq'ena'* y en varios territorios más y sirvió como un punto de apoyo para impulsar las ya potentes e históricas demandas contra el tributo. ¿Cómo se enteraron de toda esta información? La historia oral lo explica de la siguiente manera: se establecieron redes de información con algunos funcionarios de la Corona y por los viajes, y los contactos de los comerciantes con otros territorios indígenas así como por las peregrinaciones a sitios religiosos por casi toda la capitanía general.

Se dice también que la llegada de unos "documentos misteriosos" procedentes de Guatemala legitimaron los rumores, y que esto empujó hacia el centro de la agitación (Ver Granding, 2007). La documentos locales recogen parte de esta historia y mencionan que una comisión de *k'iche's* se encaminó a buscar esos documentos al municipio de Patzun; dice Tzul Ixchajchal (2013: 1): "La rebelión crecía con fuerza, los documentos que recogió la expedición contenían la constitución del reino español y lo que resolvió de relacionado a la abolición de tributos".

La rebelión comenzó en abril de 1820 y fue encabezada por Atanasio Tzul, Felipa Tzoc, Lucas Akiral y varias mujeres y hombres entre los cuales podemos mencionar a Andrés Cutz, Andrés Puac, José Batz, Hilario Socop, entre varios nombres pendientes de recuperar en nuestros archivos y memorias. Lo que si queda claro es que éstos tres personajes –Tzul, Tzoc y Akiral- fueron nombrados por las comunidades de Totonica-

pán para organizar y coordinar comunitariamente la rebelión contra el cobro de los reales tributos —que ya habían sido anulados — y que se seguían cobrando.

En *Chuimeq'ena'* desde los años de 1800 se había registrado una cadena de sublevaciones contra el cobro de impuesto y que habían provocado una serie de confrontaciones entre comunitarios y principales, es ampliamente conocido el evento de 1816 cuando las comunidades en una gran asamblea decidieron azotar a uno de los principales que se encargaba del cobro de tributos.

La fase más recordada de esta rebelión es la que inicia comunitariamente y con una gran asamblea el 2 de abril de 1820, fecha en la que los *k'iche's* toman políticamente la ciudad de Totonicapán[9]. Esta gran asamblea tuvo como espíritu declarar que nadie más tenía que pagar impuesto, ni servicios a la iglesia y que aquellos que seguían cobrando tenían que devolver el tributo en presencia de la asamblea. Ese segundo día del mes de abril era una fecha festiva, era un viernes de cuaresma y fue la fecha cuando los *k'iche's* decidieron abolir o darle muerte al tributo y también declararse libres e independientes[10]. Esta rebelión se gesta desde meses anteriores pero el momento cumbre es en época de cuaresma. Los rebeldes de Totonicapán decidieron organizar el momento cumbre porque en esas fechas mucha gente se reunía para las fiestas y llegaba a la misa del centro del pueblo, de tal forma que no levantaría sospechas que llegaran multitudes que se reunieran en asambleas.

9 Esta rebelión estaba conectada con una cadena de rebeliones que venían ocurriendo, por ejemplo, la que aconteció en Quetzaltenango el 17 de abril de 1815, donde también se rebelaban al pago de los tributos. La revuelta comenzó cuando más o menos 600 hombres se juntaron frente a la casa real; la revuelta duró 9 días y existió un intento de tomar la ciudad. Las tropas del ejército colonial dispararon y encarcelaron a cientos de personas. Este acto está precedido de la solicitud de 1813, que los *k'iche's* habían enviado a la corona, donde le solicitan dejar de pagar el tributo.

10 Han existido una serie de confusiones sobre la fecha de este evento. Yo retomo la memoria colectiva y lo investigado por Ordóñez Cifuentes (s/f).

En el pueblo se siguieron realizando asambleas de destitución de las autoridades que seguían cobrando impuestos o para castigar a los que no quisieran devolverlos. Se castigó a los opositores y se colocaron centinelas en las fronteras para evitar el ingreso de soldados que quisieran invadirlos. El movimiento tuvo la capacidad de expandirse por San Cristóbal, San Francisco, Santa María Chiquimula, Quetzaltenango y hasta Huehuetenango (que representaban ya una tercera parte del territorio de lo que hoy es Guatemala). Coincido con Thomson, quien reflexiona acerca de acontecimientos emparentados en objetivos —contra los tributos — a los de Totonicapán que ocurrían en los Andes. Al respecto de tales levantamientos, el autor dice que fueron clave porque intensificaron una diversidad de nociones sobre justicia comunitaria y reordenamiento de la política que desafiaba abiertamente al dominio colonial (Ver Thomson, 2006).

¿Quiénes eran los protagonistas de esta rebelión? Aproximadamente seis mil mujeres y hombres de los sistemas de gobierno comunal quienes nombraron a Atanasio Tzul, Felipa Tzoc y Lukas Akiral para coordinar la rebelión. Tzul fue designado porque era un personaje importante en Totonicapán, ya en 1816 había sido alcalde comunal de Paquí y también fue electo como cabecera de la alcaldía indígena de Totonicapán[11]. Durante su año de servicio se negó a recolectar impuestos, nunca los cobró. Era un hombre *macehual*[12] de 60 años, anal-

11 Los cabeceras de la alcaldía indígena eran los miembros de la institución política indígena previa a la colonia, pero que se tuvo que nombrar alcaldía, aunque no estaba reconocida, era el lugar donde se deliberaba y se producían las estrategias y las decisiones colectivas contra los impuestos y los abusos en que la corona incurría. Es lo que permanentemente se actualizó y a los representantes se les denominada cabeceras.

12 Macehual eran los hombres y mujeres indios comunes y corrientes sin prerrogativas y privilegios. La estructura jerárquica también contemplaba a los Caciques, algunas veces nombrados principales, que eran aquellos indios a quienes los españoles otorgaron privilegios; varios de ellos fungieron como intermediarios entre los criollos y las comunidades. En algunas comunidades ellos eran los que se encargaban de recolectar impuestos, en algunas otras fueron los

fabeta, jefe de familia, agricultor y conocido por ser de una familia fabricante y comercializadora de jabones. Sus viajes como comerciante de jabón por varios territorios le dieron la posibilidad de conocer el amplio espectro de las lógicas de dominación en varios territorios indígenas y también conocía ampliamente las formas de funcionamiento de la economía indígena, de la fuerza que tenían los comerciantes indígenas y de las formas de entrelazamiento y negociación entre los comerciantes de cada uno de los pueblos[13].

Otro personaje que las comunidades eligieron para coordinar este levantamiento fue don Lucas Akiral, macehual de 59 años, de Palinkaj, hoy Palin, jefe de familia y agricultor. Desde 1816, encabezó varios motines para presionar por la supresión de impuestos, había sido alcalde en 1817 y tenía una hoja de vida ante las autoridades coloniales que lo catalogaba como "revoltoso". Su estancia en la cárcel le permitió producir una red de contactos con varios dirigentes en toda la región altiplánica que se organizaban en contra de los tributos, gozaba de reconocimiento por sus actividades en los movi-

alcaldes comunales.

13 Esto se sabe gracias a que en el año 2003, una comisión investigadora del cantón Paquí, encabezada por Delfino Tzul Ixchajchal, Atanasio Tzul Ixchajchal, y Filiberto Tzul escribieron un documento sobre la biografía de este personaje, a continuación recreo un extracto: "*(...) Era muy despierto, conocía la ley y sabía hablar castellano, había investigado mucho. Cuando hizo su servicio en el pueblo se dio cuenta de cómo funcionaban las cosas, de cómo gobernaban los kaxlanes. La rebelión triunfó, y por eso realizaron una gran fiesta. Él se puso la corona de San José, su esposa doña Micaela Tzoc la corona de Santa Cecilia y se declararon reyes del pueblo. Fueron azotados y las autoridades coloniales los mataron en Quetzaltenango*". Este documento es leído en la fiesta comunal de la rebelión de Atanasio Tzul que se realiza en el cantón Paquí cada 12 de septiembre. En una asamblea de septiembre de 2004 se decidió que en esa fecha se conmemoraría la rebelión y no se celebraría más la independencia nacional. "*Sabemos que la independencia fue un pacto entre criollos para separarse de la corona española, a nosotros nos mataron y siguieron oprimiéndonos*". Esto último fue redactado como punto en un acta de asamblea en septiembre de 2004 (Autoridades del Cantón Paquí, 2004).

mientos que se rebelaron en la colonia. A Akiral lo nombraron presidente de una famosa cofradía religiosa, asunto que fue fundamental en el momento de que establecieron pactos con los indígenas que participaban y pertenecían a otras cofradías y agrupaciones religiosas. Haber estado encarcelado por encabezar rebeliones le permitió conocer a mujeres y hombres cercanos a estas ideas y proyectos de sublevación indígena. La memoria oral en Totonicapán lo recuerda como un hombre que tenía capacidad práctica para la organización de rebeliones.

Felipa Tzoc, compañera política y sentimental de Atanasio Tzul, era una mujer de las parcialidades de Totonicapán, mayor de 50 años. Ella participó de manera decisiva en las rebeliones, fue fundamental en la organización de las mujeres, ella y varias mujeres más ingresaron a las iglesias y tomaron los símbolos de dominación religiosa y los hicieron baluarte de la victoria de la rebelión indígena. Tomaron las coronas, los escudos y la ropa de San José y de Santa Cecilia, los cuales eran símbolos claros de dominación y que usaron el día de la victoria, cuando en rebelión, se declararon independientes. Las mujeres organizaron todas las fiestas del triunfo; posteriormente, fueron ellas las que con cientos de hombres y mujeres se presentaron a pedir la liberación de sus maridos, dirigentes de la rebelión.

Estatua de Atanasio Tzul

Se sabe que estas tres personas eran muy visibles en el momento de construir la información. Fueron ellos los que se dedicaron a investigar y a construir una estrategia comunal anti tributo (lo nombro de esta manera para ampliar el lenguaje), realizaron una serie de averiguaciones para corroborar la información acerca de la suspensión del cobro de los reales tributos, y se dice que establecieron alianzas con

Francisco Mayol (un alcalde mayor), quien fue una de las personas con las que se pactó para construir ese saber anticolonial. Una vez que confirmaron que las autoridades criollas y los *principales-caciques*[14] seguían cobrando impuestos, decidieron escribirle una serie de cartas al rey, donde le hacían notar que los naturales de *Chuimeq'ena'* reconocían su autoridad. En las mismas acusaban a los criollos pues éstos se negaban a cumplir la Constitución de Cádiz[15]. Esta información corría por todas las comunidades, se anunciaba en las asambleas y nutría el largo movimiento anti colonial *k'iche'* que se gestó durante varios años.

¿Qué significa esto? El conjunto de acciones y argumentos de los indígenas en rebelión no puede leerse como un mero sometimiento a las decisiones de Cádiz, en la que los indios simplemente acataron. Comunalmente leemos estos acontecimientos como un uso estratégico de la ley, una táctica de construcción de alianzas en lo retórico y en lo práctico. El objetivo respondía a atacar y desmantelar las estructuras coloniales locales que nos oprimían. Se buscaba establecer una relación directa con la corona sin intermediarios; en el fondo, lo que radicalmente se jugaba en esta rebelión de las comunidades era la lucha por plantearse "*la igualdad y el no tutelaje*".

Planteo como hipótesis que cuando la rebelión se va expandiendo por casi más de un tercio del territorio de lo que ahora es Guatemala, las comunidades se dan cuenta que, con o sin alianza con el rey, la rebelión anticolonial estaba triunfando. Claramente, las ideas y proyectos que derivaron en la independencia de Guatemala no son, de ninguna manera, las mismas de los *k'iche's*, quienes promulgaban igualdad y autonomía territorial y de gobierno para todos los pueblos.

14 José Chaclán reflexiona a grandes rasgos que algunos caciques pactaron con la corona porque decidieron seguir guardando sus privilegios.

15 Las Cortes de Cádiz reescribieron los códigos jurídicos coloniales para convertir a los indígenas en ciudadanos y eliminar los tributos, así como la provisión de servicios personales a la iglesia católica.

Esto se corrobora cuando el 12 de julio de 1820 Tzul se declara Rey y Akiral Presidente —no se declararon alcalde o virrey, que era la nomenclatura jurídica que establecía la corona—. Con tambores en las calles se llamaba a la multitud a reunirse por la noche en una asamblea donde se informaría la proclama de que se había eliminado, de una vez por todas, el tributo indígena. Esa noche se quemaron fuegos artificiales traídos de San Andrés Xecul, hubo una corrida de toros, se destituyeron a los justicias que se habían opuesto a los levantamientos y se entregó la vara a otras autoridades.

La rebelión fue reprimida por un ejército que provenía de Quetzaltenango, que entró a los pueblos en rebelión, matando a varios comunitarios. A Tzul lo azotaron por 9 días consecutivos en la plaza de Totonicapán y posteriormente se los llevaron a la cárcel de Quetzaltenango. Miles de hombres y mujeres fueron a manifestarse y hacer presión cuando estaba preso, exigiendo su liberación y pidiendo su indulto.

No se tiene claridad que ocurrió con Akiral, en los archivos nacionales no se tienen registros, pero la memoria oral se lo registra de la siguiente manera: "Comandados por el teniente Prudencio Cozar, los apresaron y fue conducido a la cárcel de Quetzaltenango donde fue torturado y finalmente asesinado" (Tzul Ixchajchal, 2013).

Algunas versiones dicen que todos salieron libres gracias a las presiones de las miles de mujeres y hombres que se manifestaron y porque comenzaron a redactar cartas de quejas por los abusos de las autoridades coloniales. ¿Fue una derrota? Nosotras y nosotros, herederos de esas luchas políticas pensamos que fue un levantamiento que logró interrumpir el cobro de tributos donde se desplegó una gran fuerza colectiva para poder lograrlo. Puso en evidencia la capacidad de poder generar informalmente datos en las comunidades, al hacer circular tal información por varias regiones del país. Finalmente, con certeza esta rebelión produjo una auto reconstitución política que estableció las bases para la organización política más amplia, más defensiva y más estratégica de las comunidades. Esto

se proyectará más adelante, como veremos durante los años de la reforma liberal.

La rebelión fue derrotada porque mataron a cientos de hombres y mujeres, porque de nuevo el poder colonial se mostró déspota, asesino y sangriento. Porque no se logró ser verdaderamente independientes, porque quedamos capturados en las estructuras y narrativas de las independencias de los criollos.

Esta "coyuntura explosiva", como la llama Sinclair Thomson en su libro *Cuando solo reinasen los Indios*, no era exclusiva de Totonicapán, también ocurría en las regiones andinas donde se estaba desarrollando por esos años una gran rebelión indígena. Dice Thomson:

> Por esos años estallaron una cadena de revueltas en las ciudades del altiplano, del valle y de la costa como descontento indígena, mestizo y criollo por las reformas borbónicas, previas a las de Cádiz. Las luchas comunales locales se convirtieron en una insurgencia regional armada bajo la dirección de un campesino aymara- hablante "Tupak Katari" y su esposa Bartolina Sisa. En el Perú por el año de 1782 Tupak Amaru y Micaela Bastida encabezaron un llamado a la expulsión de todos los europeos del suelo peruano y a un profundo reordenamiento social. El poderoso movimiento que lo consideraba como a su líder simbólico logró la liberación de una amplia región de serranías y el altiplano andino, en un área que hoy abarca el sur de Perú y Bolivia (Thomson, 2006: 29).

Este fue un movimiento en que también fue brutalmente reprimido y descuartizando vivo

Atanasio Tzul, vestido de luto después de la masacre del cuatro de octubre

Tupak Katari, cada una de las partes de su cuerpo fueron enterradas en varios pueblos. Pero para ambos casos es claro que se esbozaron con mucha más claridad la autodeterminación y la soberanía de los pueblos, como aspiración añeja del tejido comunal. En el caso de los Andes, los indios proclamaron que "el Rey era el común por quién mandaban ellos", y en Totonicapán Tzul, Tzoc y Akiral fueron declarados rey, reina y presidente. Estos cargos y puestos son reproducidos a partir de una de las más importantes asambleas comunales de *Chuimeq'ena*, que año con año se recuerda, reactualizando los anhelos de los abuelos.

Listado dirigentes comunales que participaron en la rebelión de 1820

No.	Nombre
1.	Andrés Cutz
2.	Juan Tipaz
3.	Andrés Puac
4.	José Batz
5.	Nicolás Ávila
6.	Hilario Socop
7.	Sebastián Tacam
8.	Francisco Baquiax
9.	Alberto Ajpacajá
10.	Martin Canastuj
11.	Juan Yax
12.	Baltazar Tax.

FUENTE: AGCA. EXPEDIENTE 41.155 Leg. 5480. Año de 1820.

3. El proceso de compra de Tierras en el Siglo XIX. O de cómo torcer el proyecto de convertir a los indígenas en pequeños propietarios

En la década de 1870 las leyes de la Reformas Liberales despojaban de las tierras a las comunidades indígenas en todo el país porque el cultivo del café precisaba de grandes cantidades de tierras. En ese momento, en los sistemas de gobierno de Totonicapán se procedió a organizar la compra colectiva de tierra y con ello se amplió el territorio comunal. Éste no es un acto menor, porque mientras a varios pueblos les despojaban las tierras, en Totonicapán los comunitarios lograron ampliarlas. Según datos de Smith, en la época liberal: "las comunidades mayas [...] perdieron cerca de la mitad de las tierras que conservaron como suyas durante el período colonial" (Smith, 1984: 76). Era el gobierno de Justo Rufino Barrios y en el contexto de esa época lo comunal era considerado como el reducto de lo "arcaico", símbolo del "atraso" y la miseria, que debía ser abolido para abrir paso al progreso.

¿Cómo se logró ampliar el territorio comunal, pese a que esto era considerado como atrasado y arcaico? Una vía de explicación es la característica topográfica de Totonicapán, que está ubicado a una altura de más de 2500 msnm, las tierras de esas latitudes no fueron objeto central de expropiación, pero el proceso de expropiación sí produjo un arrinconamiento de Totonicapán. Desde otro lugar de explicación, quiero hacer ver la tenacidad de interpretar la reforma liberal y la capacidad de organizar colectivamente la compra de tierras.

En la Reforma Liberal se proclamó que las tierras que no se cultivaran serían consideradas como baldías, con el propósito de que quienes las denunciaran como tales, pudieran apropiarse de ellas mediante el censo enfitéutico. El censo enfitéutico era una figura jurídica mediante la cual se podía acceder fácilmente al usufructo de la tierra de la siguiente manera: se establecía un precio nominal a una determinada proporción de tierra y una persona se comprometía a pagar

anualmente un porcentaje de dinero sobre el monto total de lo que los encargados de la república valoraron en el remate de tierras. Años después, cuando el censo se suspendió, todos aquellos que habían declarado las tierras se convirtieron en propietarios. Los pueblos se vieron despojados de sus tierras y muchos de ellos fueron reducidos a las áreas urbanas[16].

En el contexto de las reformas liberales el despojo de las tierras fue más acelerado para aquellas que estaban a una altura de más o menos 1000 msnm, donde el terreno es plano, y por tanto, apto para la producción del café. Dado que los *k'iche's* estaban a una altura de más de 2500 msnm., aprovecharon para construir una nueva ruta política para asegurarse los medios concretos de la vida cotidiana.

Corría el año de 1872 y en las asambleas de cada uno de los cantones se estaba deliberando acerca de la necesidad de ampliar nuestra tierra comunal. Las tierras que mayoritariamente teníamos eran de bosque y no aptas para la producción de la milpa, ni para la cría de ovejas[17]. Se tenían que comprar nuevas tierras y todas y todos teníamos que colaborar; tenía que aportarse económicamente una pequeña cuota para la compra comunitaria. Este acontecimiento está presente en la memoria del pueblo, y anualmente se reactualiza con los recorridos de las tierras comunales y es verificado según lo documentado en el oficio de solicitud para comprar parte de la finca de Argueta, que colindaba con lo que hoy se conoce como los departamentos de Sololá y Quiché. Ese es el documento con fecha 7 de febrero de 1872 que fue presentado a la Jefatura Política de Totonicapán, en el cual se solicita lo siguiente. Chaclán cuando revisó los archivo encontró lo si-

16 Todas estas notas fueron tomadas y realizadas en el seminario sobre tierras comunales que desarrollamos en febrero de 2012 en Totonicapán y que fue organizado autónomamente por jóvenes estudiantes que estábamos estudiando las implicaciones de una reforma constitucional en las tierras comunales.

17 Desde finales del siglo XVII los pueblos *k'iche's* de Totonicapán eran reconocidos por sus producción de trigo y ganado, al menos así lo registran los cronistas como Fuente de Guzmán (Ver García Vetorrazzi, 2009).

guiente: "a nombre de aborígenes y principales cabezas de 41 cantones de que tiene la ciudad de Totonicapán presentaron una solicitud para llegar a un acuerdo y llegar a la compra y venta de la tierra denominada Argueta" (Chaclán, 2008: 189).

El gobierno indígena de *Chuimeq'ena'* presentó esta solicitud. Como resultado de su gestión se reunieron con el señor J. Miguel Vasconcelos, propietario de la hacienda de Argueta y se comenzaron reuniones donde se establecieron los mecanismos y tiempos para la compra de la tierra.

Los archivos hacen constar que el precio de la compra de 10 caballerías al señor Vasconcelos fue de 10 mil pesos. El archivo que Chaclán ha revisado dice: "Lo trataron por 10 mil pesos, de los cuales tenían reunidos 2 mil trescientos que están en el poder de cada cabecera" (Chaclán, 2008: 190). La compra no fue inmediata, tuvieron que pasar tres años para que se reuniera el dinero para hacerla efectiva, pues se procedió a levantar contribuciones en cada uno de los cantones hasta reunir esa cantidad. En 1875, la compra fue realizada, los archivos relatan: "[…] de tal forma que la aprobación para la compra fue de fecha Totonicapán 4 de enero de 1875" (Chaclán, 2008: 190). La tierra se compró a nombre del Común de Totonicapán porque en los años de 1875, en Totonicapán la institución que aglutinaba a las autoridades era la Municipalidad Indígena, que aunque no fuera reconocida por el Estado, era de todos modos el lugar político de organización y de representación de los sistemas de gobierno comunal de los cantones de Totonicapán.

¿Cómo se reunió el dinero para el proceso colectivo de compra de la tierra? Sigamos la experiencia concreta de los procesos comunitarios actuales para comprender y explicar. Se organizaron sistemáticas recolecciones en cada una de las comunidades hasta poder lograr el monto requerido. Esta estrategia histórica queda corroborada por las fuentes documentales de la municipalidad indígena, pues se tienen registros de nombres de personas que contribuyeron. Por ejemplo, en los cantones de Panimapá (hoy Nimapá), Patzaracmac, Paxtocá, Chuvisuc (hoy Chuisuc) queda constancia de que todos sus

habitantes aportaron un peso por cada persona. En los archivos de la casa comunal existen los listados de quienes representaban a los cantones y aportaron, y hay una copia de ello en el Archivo General de Centro América.

Nómina de 40 principales de los Cantones de Totonicapán de 1875 que participaron en la colecta de la primera compra de tierras comunales.

Apellido	Nombre	Apellido	Nombre
Baquiax	Gaspar	Mendoza	Mariano
Batz	Mariano	Pérez	Juan
Batz	José	Puac	Baltasar
Velasco	Juan	Ramos	Antonio
Velasco	Santos	Sapón	Francisco
Velasco	José María	Say	Nepomuceno
Canastuj	Baltazar	Tipas	Bernardo
Caxaj	Valentín	Tipas	José
Chamorro	Nicolás	Tzoc	Tomás
Chuc	Gaspar	Tzic	Cruz
Coop	Domingo	Tzoc	Guillermo
Cua	Pedro	Tzul	Cruz
García	Manuel	Vásquez	Francisco
García	Miguel	Vásquez	Francisco
Gutiérrez	Miguel	Vásquez	Francisco
Gutiérrez	Melchor	Vásquez	Juan
Hernández	Francisco	Vásquez	Mariano
Ixcaquique	Francisco	Yax	Antonio
Menchú	Francisco	Yax	Manuel
Menchú	Antonio	Yax	José.

Fuente: AGCA. Jefatura Política de Totonicapán 1875. Paquete 2.

Este acontecimiento de compra colectiva de tierras se ha constituido en uno de los momentos políticos fundantes para quienes habitamos *Chuimeq'ena'*, desde ahí se construyen una serie de elementos para alegar soberanía, nutrir la memoria colectiva y apoyar a la comprensión de la radicalidad histórica con la que se han defendido las tierras comunales. Este hecho también alumbra al análisis de las estrategias y los rasgos que poseían los sistemas de gobierno que se estructuraron en ese tiempo y que habían aprendido de las luchas de 50 años antes, cuando se declararon Reino de Totonicapán. Este es uno de los puntos más fuertes que apoyan la interpretación y el sentido común de que nuestra tierra es comunal y no es nacional-estatal.

Si los "cabeceras" de cada uno de los cantones decidieron participar en comprar la tierra era porque una de las preocupaciones centrales fue la de garantizar las condiciones materiales para la reproducción. Se sabía que la tenencia comunal de la tierra constituye una fuente de riqueza colectiva porque garantiza al colectivo el agua y el bosque, las tierras para cultivar milpa y para criar animales, para la alimentación y la producción de textiles.

¿Qué pensaban los liberales de estos actos? No pasó desapercibida esta compra de tierras, del tal forma que ordenaron que se explicara ¿De dónde habían sacado el dinero los indios para poder pagar estas tierras? Así consta en oficio con fecha 25 de enero de 1875, que desde el Palacio Nacional pide información al Jefe Político en Totonicapán: "[…] Se solicita información para saber la cantidad que los principales indígenas han recaudado para indemnizar a don José Vasconcelos por el valor de su finca en Argueta" (AGCA, Paquete 5).

Más allá del racismo de esta pregunta, y sin que mi objetivo sea responderle a las voces hegemónicas, quiero responderlos a nosotros mismos, mujeres y hombres que luchamos por defender las tierras comunales. Para eso quiero referirme a la tradición comerciante de Totonicapán, que en su mayoría fue realizada por hombres que recorrían una infinidad de pueblos, en Guatemala, Salvador, Honduras y México. Sus con-

tactos seguramente extendieron las ideas políticas indígenas sobre las luchas y la necesidad de romper el orden de dominación de esos años y comprar tierras. En Totonicapán, en un municipio denominado San Francisco El Alto, existe uno de los mercados indígenas históricamente más grandes de todo el país. Los comerciantes entendieron que si se tenía la tierra se garantizaría la vida. Sus viajes les permiten entender claramente los efectos nefastos que tenía la expropiación liberal y la ola de despojo territorial ocurrida en 1870.

Los comerciantes indígenas, que seguramente ya habían sido autoridades comunales, comprenden que la táctica para defender tierras y para ampliarlas es por medio de la compra. No es que los sistemas de gobierno en *Chuimeq'ena'* se adhirieran a las ideas liberales, sino, más bien, aprovecharon tácticamente ese proceso de compra, que como ya he mencionado fue realizado de forma colectiva. La compra de la tierra de Argueta abrió las puertas a otros procesos colectivos de adquisición de tierras. A continuación los detallo:

1. En febrero de 1875 se compraron las tierras de Paraxú por la cantidad de 15000 pesos; los registros dicen que aportaron todos los cantones. En acción paralela a la compra de "Argueta", le fue notificado al señor jefe político que Melchor Gutiérrez, Manuel Yax, Franco Vásquez, Cruz Tzic, y los demás del común de los cantones de Totonicapán, reunieron el dinero para comprar el terreno de Paraxu.

2. El 28 de julio de 1875 se compró un área de 390 cuerdas y 25 varas cuadradas cerca de la puerta de Salcajá; el dinero provenía de una serie de recaudaciones comunales.

3. El 5 de enero de 1876 se compró por 103 pesos y 4 reales la extensión de 10 caballerías en el territorio conocido como Pamaxán. Este era un territorio que en los registros de tierras lo remataron como baldío y en que la tierra estaba condicionada para el cultivo de café o caña de azúcar. Aun así, los *k'iche's* presentaron una entrega monetaria a manera de enganche por el valor de la tierra. "Adjunto a la tercera recaudación de dinero, de la parcialidad de principales, cabeza Juan Yax y Domingo Cop, juntaron 103 pesos 4 reales. 5 de enero

de 1876, Pamaxan, la cantidad de tierra concedida será de 10 caballerías" (ACGCA, 1877, paquete 1)[18].

Listado de los comunitarios que aportaron para las compras de 1875

Apellido	Nombre	Apellido	Nombre
Ajché	Juan	Poncio	José
Ajché	Pascual	Prexantzín	Sebatián
Ajché	Pedro	Prexantzín	Jesús
Ajché	Juan	Prexantzn	Joaquín
Baquiax	José María	Puac	Baltazar
Batz	José	Puac	Francisco
Batz	José	Tax	Pedro
Bulux	Luis	Tax	Diego
Cajchun	José	Tax	Tomas
Cajchun	Antonio	Tax	Juan
Chuc	Pedro	Tzoc	Melchor
Cua	Cleto	Tzul	Feliciano
Cuncep	Miguel	Tzunún	Diego
Cutz	Victor	Velasco	Pascual
García	Mateo	Velasco	Diego
García	Tomás	Velasco	Juliano
García	Francisco	Velasco	Pablo
Poncio	Juan	Velasco	Francisco
Poncio	Francisco	Yax	Felipe
Poncio	Miguel		

Fuente: AGCA. Jefatura Política de Totonicapán, paquete 5. Año 1875.

18 Pamaxan fue un lugar de disputa entre Totonicapán y Sololá, la municipalidad indígena indicó que la tierra que el Estado había vendido, pertenecía originalmente a ellos y que la venta había sido arbitraria, sin embargo el terreno se otorgó a Totonicapán. Un oficio de fecha 23 de octubre de 1877, firmado por el mismo Justo Rufino Barrios otorgó las diez caballerías a Totonicapán.

Según los registros, se hace constar que cada uno pagó dos pesos, se menciona también que existe otra planilla en la que se registra a quienes pagaron con sus ovejas. A continuación presentó esa lista:

Listado de personas que pagaron con ovejas 1875

Apellido	Nombre
Cajchun	Baltasar
Cua	Melchor
Chuc	Feliciano
García	Diego
López	Andrés
Pérez	Macario
Poncio	Tomas
Poncio	Pascual
Tzunun	Francisco
Velasco	Pedro

Fuente: AGCA, Jefatura Política de Totonicapán, 1875 paquete 5.

Según los registros constatados en el AGCA, cada uno de los registrados pagó con 20 ovejas cada uno.

La compra de tierras se constituyó en estrategia para construir la autonomía política de los sistemas de gobierno y el hacer de las mujeres y los hombres estaba encaminado hacia la autonomía material. Leído desde el punto de vista de la reproducción, éste hacer es constitutivo de la política indígena. Se amplían las tierras comunales con dinero aportado por todas las familias de las comunidades. Aunque cabe hacer notar que esa última compra trajo una serie de conflictos con otras comunidades, que alegaban que sus tierras eran las que se habían vendido. Efectivamente, el Estado despojó a comunidades para vender a otros.

Para los *k'iche's* la ampliación territorial significa básicamente la consolidación de la soberanía territorial, comprender que con territorio no solo se aseguran la reproducción de la

vida, sino que se puede decidir sobre su uso. Llama la atención que aún y cuando la compra no sabotea el sistema liberal de expropiación de tierras, las comunidades revierten el objetivo de la desamortización, ya que la forma de apropiación es posibilitada desde un uso común de la tierra y esto, en sí mismo, es una desviación de la política liberal. La compra no es por la vía individual privada y tampoco hace un uso privado un solo dueño, sino que el uso se organiza a partir de la autorregulación del tejido comunal constituido por tramas de familias ampliadas.

Después de la compra de tierras, las actividades se encaminaron en establecer y fijar las medidas y los límites de las tierras comunales. Es en estas condiciones que podemos interpretar la centralidad estratégica de las alianzas de parentesco para limitar y cuidar las tierras.

3.1. ¿Cómo se protegió el uso de las tierras comunales después de la compra?

Aquí es donde las tramas patrilineales adquirieron importancia central en la organización política para la ocupación colectiva de la tierra. No se tienen registros claros desde cuándo la organización se estructura por la vía del parentesco; al menos no figura de esa manera en *El Título de los Señores de Totonicapán*, que habla de las grandes casas donde habitaban las mujeres, los hombres, los árboles, los animales (Ver Carmak y Mondloch, 1985) .

La estructura de parentesco aparece en los relatos comunitarios de Totonicapán cuando se rememora el proceso de compras, pero también cuando en el momento colonial se establecieron los criterios de parentesco para el pago de los tributos. Sin embargo, cuando ya se tenían las nuevas tierras se organizaron asambleas para poder determinar, escoger y proponer familias que se fueran a habitarlas[19]. Las familias que

19 Datos tomados de la larga entrevista con Romeo Tiu, quien como

fueran a vivir a esas tierras tenían como función cuidar sus límites y alertar a los alcaldes comunales de posibles intentos de invasión.

Las familias se fueron a vivir e hicieron uso de las tierras de dos maneras: La primera es la producción doméstica familiar. Estos terrenos familiares tenían una extensión que se medía por cuerdas (20x20 metros), en ellas se construían las casas y se cultivaba trigo o milpa y se criaban animales en cantidades que iban desde las 20 a las 100 ovejas; también se tenían muchos animales domésticos. Los animales domésticos de corral eran los principales proveedores del abono para los cultivos, al mismo tiempo que proveían a las familias de alimentos y de lana (materiales para los tejidos de chamarra) que se vendían en uno de los mercados indígenas más grandes de Guatemala: el mercado de San Francisco El Alto.

La segunda forma de uso fue la comunal. Existieron siempre grandes extensiones de tierra que incluyeron la montaña y que se usaban comunalmente. El bosque fue siempre el lugar de donde nacían las fuentes de agua potable y de donde se tomaba la leña para cocinar los alimentos. De ahí se podían cortar arbustos para la alimentación de los animales, y para mantenerlo y cuidarlo, fue preciso organizar innumerables jornadas de trabajo colectivo (*k'ax k'ol*, trabajo o servicio para la comunidad). Así, existieron también esos antiquísimos servidores nombrados por la asamblea: los alcaldes comunales, mujeres y hombres que rotándose cada año, organizaron colectivamente la satisfacción de las actividades generales para la vida.

Por otro lado, en resonancia con otras luchas ocurridas en otros tiempos, el cuidado de límites de territorio, la organización del uso de la riqueza común y la convivencia en la tierra comunal en Totonicapán, dialoga con el grito anabaptista *Omnia sunt communia!* o «Todo es común»; esa Carta Magna de 1215, que fue un documento firmado por un rey

alcalde comunal tuvo acceso a revisar los documentos de la alcaldía comunal. Totonicapán, abril 2014.

feudal que se enfrentaba a unos violentos barones y que se vio forzado a ceder ante sus demandas (Linebaugh, 2013); pero que también se enfrentaba a múltiples rebeliones locales. De esa Carta derivan una serie de normas para organizar el uso cotidiano de importantes recursos materiales que eran provistos por los bosques comunales. Es así que, tal como nos aclara Linebaugh, además de la Carta que garantizaba ciertos derechos políticos, se firmó una Carta del Bosque, en la cual se regulaba el uso de los bosques, estableciendo el acceso autorregulado a sus recursos: leña, hongos, frutos, animales. Todas estas riquezas concretas constituyeron el acervo común al cual tenían acceso las mujeres. Silvia Federici (2012) nos da cuenta del cercamiento de esas tierras y recursos comunes en una época posterior; y por tanto, del empobrecimiento brutal de las mujeres.

Peter Linebaugh dice al respecto de la Carta Magna:

> En primer lugar, los derechos comunales están inscritos en una ecología particular, con su propia agricultura y ganadería locales. Para los comuneros, la expresión «la ley de la tierra» del artículo XLIX no se refiere a la voluntad del soberano. Los comuneros piensan antes, no en los títulos de propiedad, sino en las acciones humanas: ¿Cómo se labrará esta tierra? ¿Necesita abono? ¿Qué es lo que crece aquí? Comienzan por explorar. Podríamos llamarlo una actitud natural. En segundo lugar, la comunalización se basa en un proceso de trabajo, resulta inherente a la propia praxis del campo, de las tierras altas, del bosque, de la marisma y de la costa. Uno adquiere derechos comunales gracias a su trabajo. En tercer lugar, la comunalización es colectiva. En cuarto lugar, al ser independiente del Estado, la comunalización también es independiente de la temporalidad de la ley y del propio Estado. La Carta Magna no es una lista de derechos, garantiza perpetuidades. Se inscribe profundamente en la historia humana (Linebaugh, 2013: 42).

Si bien es cierto que nos separan significaciones lingüísticas y políticas en relación a lo mencionado por Linebaugh para la Inglaterra del siglo XIII, no deja de resonar una intere-

sante similitud con las prácticas y anhelos que se desplegaban en Totonicapán a finales del siglo XIX. Aquí ya había pasado la sangrienta colonia y la violenta expropiación de la tierra, pero es claro que en cuanto fue posible volvió a desplegarse desde "*el común*" una notable habilidad para organizar el autogobierno de los bienes comunes.

Retomando lo relativo a la forma en la que se estructuró el gobierno comunal de *Chuimeq'ena'*, encontramos en los registros de la Casa Comunal de los Alcaldes Indígenas de Totonicapán que en 1800 es cuando comenzaron a establecerse Títulos de propiedad comunal por linajes para organizar quiénes o qué familias se encargarían tanto de cuidar los límites, como de usufructuar las tierras. Según se puede ver en algunos de los títulos, como el de Paquí, se consolidó la presencia histórica de linajes de apellidos paternos en los distintos territorios. En otros casos como en el cantón Vásquez, los linajes patrilineales se trasladaron a nuevos espacios para vivir ahí. Lo central en estos títulos de propiedad fue que se estableció que el parentesco patrilineal era la forma principal para detentar la propiedad comunal.

Tales decisiones reforzaron el dispositivo patrilocal en los sistemas de gobierno comunal que venía operando, aunque no de la misma forma, desde los momentos prehispánicos. Ahora se contaba además con títulos de propiedad. Es entonces a finales del siglo XIX cuando propiedad y linajes quedan engarzados tanto como estrategia de ocupación de tierra como mecanismo fundamental para organizar la reproducción de la vida a partir de la formación de nueva familias pertenecientes al linaje. Tal como se discutirá en el capítulo IV, es en estos años cuando se comienza a generar una pinza entre parentesco y matrimonio, la cual, dado el carácter de patrilocal, no solo diferencia sino que jerarquiza la relación entre hombres y mujeres, pues distingue entre los hijos y las hijas de las familias.

Brevemente, en relación a la posición de las mujeres –que, insisto, será abordada en profundidad más adelante-, vale la pena mencionar las investigaciones del arqueólogo y antropólogo guatemalteco Carlos Navarrete (1984), que revelan, que

en el período clásico maya hay evidencias de que las labores de alimentación eran realizadas por las mujeres; esto significaba que ellas invirtieran una gran parte del tiempo de su vida cotidiana realizando estas labores. Navarrete dice que en el periodo clásico, el alimento principal era el tamal, es decir, porciones de maíz nixtamalizado cocidas en hojas de maíz y cocinadas al vapor. La tortilla, según el autor, apenas tiene unos 500 años de antigüedad. Los patrones de alimentación se tuvieron que modificar debido a la migración que tenían ocasionada por el deterioro de la tierra y ciertas crisis ecológicas, pero sobre todo por la violencia colonial. Esto nos sirve también, para entender de manera más amplia la condición femenina en las sociedades patrilineales.

El parentesco, entonces, funciona como una estrategia de defensa y transmisión masculina de la tierra comunal. Pero como ya dije anteriormente, el sujeto de la política comunal es la trama comunal y el trabajo comunal tiene la capacidad de comunalizar el uso de la tierra. Pese a que en los títulos se estipula que la tierra era propiedad solo de los linajes, eso no impedía que las mujeres hicieran uso pleno de los recursos de las tierras (agua, leña, hongos, plantas medicinales). De todas maneras, la jerarquización reforzada por la propiedad masculina fijó mecanismos para que las mujeres participaran diferenciadamente en la producción de las decisiones comunales. Con esto quiero decir que hay una serie de condicionantes simbólicas y materiales que incluyen diferenciadamente a las mujeres en la posibilidad de producir la decisión.

Éste es un asunto que discutiré ampliamente en los siguientes capítulos.

Actualmente, gran parte del trabajo comunal para el sostenimiento de las tierras es producido por el trabajo mayoritario de las mujeres: son ellas quienes reforestan la mayor parte de las veces, quienes cuidan las fuentes de agua y los caminos, así como quienes cargan con el trabajo de organizar la fiesta. Cabe hacer notar que lo que ha sido una estrategia de defensa contra el liberalismo, la compra de tierras y la fijación de la propiedad colectiva de los linajes, altera la posibilidad

de equilibrio entre los varones y las mujeres. Las mujeres históricamente abren y modifican los términos de su inclusión diferenciada en los órganos políticos comunales a través de su trabajo, aunque topan con los límites que fija la propiedad. Expresando lo anterior de una manera más general, puedo afirmar que donde el parentesco, garante de la propiedad, clausura en parte la vida comunal, limita a las mujeres; ellas, no obstante, abren nuevos caminos de regeneración de lo común a partir de su trabajo, impugnando las imposibilidades que les marca la herencia patrilineal.

A partir de estas contradicciones que también anidan en la vida comunitaria, pese a la importancia que el parentesco tiene en tanto poderoso mecanismo para imponer límites claros a la desamortización de las tierras, me planteo algunas preguntas de urgente respuesta: ¿Cómo se puede transformar colectivamente las estructuras de parentesco que -insistimos- han sido útiles para garantizar nuestra vida a fin de reequilibrar la relaciones entre varones y mujeres? ¿Cómo hacemos esto sin dividir la tierra y sin acudir a la titulación individual? ¿Cómo se ha hecho antes y en otros lugares?

4. El siglo XX: nuevamente criollos contra comunitarios. La dictadura de Ubico

En esta sección no abordaré el conjunto de sucesos que han marcado la historia de Guatemala a lo largo del todo el siglo XX. Mi reflexión se centra en el análisis de una de las más agresivas ofensivas contra el tejido comunitario ocurrida en el siglo pasado: la dictadura de Jorge Ubico[20]. Escojo ese momento dado a que en el mismo se promulgaron dos cuerpos legales tendientes a desestructurar de manera profunda la posibilidad misma de existencia de las tramas comunitarias. La Ley contra la vagancia y la Ley de vialidad, promulgadas en

20 Jorge Ubico, ocupó la presidencia de 1930 a 1944. Es conocido por su régimen dictatorial y las leyes que promulgó con respecto a las comunidades y la prolongación del trabajo forzado.

1934, drenaron a las comunidades de los brazos de sus hombres, debilitándolas casi hasta agotarlas. Afirmo lo anterior puesto que, como explicaré en detalle en el siguiente capítulo, el centro que dinamiza la vida comunitaria es el *k'ax k'ol*, esto es, el trabajo comunal que garantiza la existencia de la riqueza comunalmente producida de la cual todos disponen.

Las leyes de Ubico tenían como finalidad la movilización de fuerza de trabajo para hacer posible tanto la producción cafetalera como la construcción de las vías de comunicación y de los edificios públicos que se produjeron por ese tiempo (Palacio Nacional, Palacio de Comunicación, Palacio de la Policía Nacional). Claramente, la fuerza de trabajo a ser movilizada y reclutada para insertarla en los procesos renovados de acumulación de capital, eran hombres y mujeres que habitaban comunidades indígenas, quienes con esta nueva carga de trabajo, prácticamente gratuito, se veían en grandes dificultades para cumplir con aquel otro trabajo de servicio que durante años sostuvo la existencia misma de sus comunidades.

Por otro lado, en lo que respecta a la ley de liberación de la deuda de los peones en las fincas cafetaleras, ésta también obedecía al interés de movilización de la fuerza de trabajo hacia las fincas bananeras de la *United Fruit Company* (UFCO).

Ahora bien, las instancias políticas utilizadas por el dictador para garantizar el reclutamiento forzoso de fuerza de trabajo fueron las alcaldías mixtificadas. La alcaldías mixtificadas presentes en cada uno de los rincones de Guatemala, incluyendo Totonicapán, se convirtieron durante el período de 1930 a 1944 en auténticas tratantes de personas: cada varón que habitaba en la circunscripción de una alcaldía mixtas era obligado a hacer jornadas de trabajo tanto en el corte y la siembra del café, para fines privados, así como en la construcción de infraestructura pública. Todo este trabajo se hacía sin prácticamente ninguna remuneración. Cada alcaldía tenía, pues, la obligación de censar y entregar un considerable número de hombres para que trabajaran en todas estas actividades.

Hay una amplia literatura que aborda el período de Ubico bajo la clave de que en ese momento se consolida el proyec-

to cafetalero, junto a la entrega de grandes franjas de tierra a empresas extranjeras (Ver González, 2012; Lovel, 2006; Cambranes, 1992). Es por esta década cuando se registran en la historiografía tradicional guatemalteca como momentos de consolidación nacional, dado el despliegue de acelerados procesos de acumulación de capital. Mi perspectiva considera estos años como un dramático momento de aumento de la explotación, el sufrimiento y, en particular, como una embestida de debilitamiento radical de las estructuras de los gobiernos comunitarios y de la forma de vida que éstos organizan. En tal sentido, no es posible entender las políticas de Ubico sin ligarlas a los procesos de transformación de las estructuras políticas de la República ocurridas durante los cincuenta años anteriores. De estos procesos me refiero particularmente a la larga disputa por la mixtificación de las alcaldías inaugurada por el Decreto Presidencial de García Granados de 1871 y culminada en el gobierno de Lázaro Chacón en 1927.

Enfatizo en el asunto de la mixtificación de la alcaldía indígena, como antecedente de esa brutal movilización coercitiva de fuerza de trabajo porque significó:

1. Un debilitamiento del equilibrio mínimo alcanzado por los indígenas y la República durante el siglo XIX.
2. Una agresión solo comparable al momento de la conquista contra las estructuras de gobierno indígenas, que habían pervivido de manera difusa y variada, reactualizándose una y otra vez, durante trescientos años de colonia y cien de República, organizando y regulando la reproducción material de la vida.

La mixificación de las alcaldías se produjo en dos momentos. Primero en 1871 durante la presidencia de García Granados y, posteriormente, en 1927 con Lázaro Chacón. Revisemos brevemente el contenido de lo establecido por la República en 1871. El Acuerdo presidencial del 27 de diciembre 1871, emitido por el presidente García Granados, estipulaba que se mixtificarán las alcaldías: "para un mejor orden y admi-

nistración de los municipios que se componen indistintamente de indios y ladinos". La anulación de las alcaldías indígenas procedió de la siguiente manera: si hay solo una municipalidad indígena, ésta se abría a la participación de los ladinos y así era convertida en mixta. Si existían dos municipalidades, se eliminaba la indígena y de ahí aparecía una nueva municipalidad mixta a la que se agregaban algunos miembros indígenas reservándose los cargos de mayor autoridad para los no indígenas. La distribución de cargos en tales entidades "mixtas" era claramente asimétrica: el primer puesto (alcalde primero) quedaba siempre en manos ladinas, mientras que el segundo puesto se reservaba para algún indígena. Los tres cargos subsiguientes –regidor primero, segundo y tercero- eran ocupados por ladinos y los tres cargos menores se destinaban a indígenas. Para establecer un número impar de cargos, se creaba la figura de síndico, en manos ladinas. Así, por un lado, en las alcaldías mixtas se establecían cinco cargos para ser ocupados por ladinos y cuatro por indígenas, quienes, por lo demás, eran los encargados de hacer el trabajo más pesado dado que ocupaban los puestos jerárquicamente menores.

Esta decisión central fue resistida e impugnada por casi todas las alcaldías indígenas tanto de manera jurídica como a través de rebeliones y sublevaciones, que una y otra vez fueron aplastadas. Los alcaldes indígenas enviaron cientos de cartas al gobierno central[21] que fueron respondidas de manera negativa, excepto para ciertas alcaldías como las de Totonicapán, Nebaj y Santa Eulalia (Barrios, 2001). Esta acción liberal de imposición de igualación formal y de desconocimiento real de una parte de la autoridad indígena corrió paralela al proceso de desamortización de tierras comunales. Es decir, la acción de despojo de la tierra comunal tuvo un correlato político en estas acciones gubernamentales de mixtificación. Las rebeliones contra estas decisiones son innumerables. En particular

21 Por ejemplo en Nebaj, cuando en 1920 se negaron a la mixtificación, alegando que tenían toda la capacidad administrativa y que no era necesaria la mixtificación. O en 1924 en Chuarrancho, donde las autoridades comunales no permitieron el proceso de mixtificación.

cabe destacar la rebelión de Sololá, en la cual, cuando se pretendió convertir el edificio de la casa comunal en la sede de la alcaldía mixta, los comunitarios se levantaron e impidieron esa acción de despojo[22].

En la década de los setenta del siglo XIX existían en Guatemala 125 municipalidades distribuidas de la siguiente manera:

a) 87 pueblos con municipalidad única, 47 ladinas y 40 indígenas.
b) 28 pueblos con dos municipalidades, una ladina y otra indígena.
c) 10 pueblos con municipalidad mixta, ladina indígena (AGCA, 2001).

Nótese que casi una tercera parte de las estructuras políticas locales (40 de 125) estaban controladas por estructuras comunales indígenas y, si a ello sumamos las 28 municipalidades donde el antagonismo entre municipalidad de ladinos y municipalidades de indígenas (Barrios, 2001) ocurría de manera abierta dado que las tramas comunitarias locales contaban con una plataforma de asociación política reconocida, resulta que en más de la mitad (68) de los gobiernos locales –alcaldías- podían reactualizarse prácticas políticas comunitarias que de manera sistemática confrontaban en lo cotidiano e inmediato las ambiciones expropiatorias de los criollos[23]. Estas cifras dan

22 Cuando se quiso mixtificar la municipalidad indígena de Sololá, las comunidades se movilizaron para evitar que el edificio fuera ocupado. La rebelión logró que no fuera posible que el Estado tomara la casa comunal, aunque éste sí logró imponer su municipalidad nacional. Años más tarde son las comunidades de Sololá las que se rebelarán contra las campañas de reclutamiento de trabajo para la Ley de vialidad que consideraba que cada uno de los hombres tenía que aportar jornales para la construcción de los nuevos edificios públicos (Ver Tzul Tzul, 2015).

23 La interpretación de qué cosa fueron y significaron las Alcaldías indígenas a lo largo de la historia colonial y republicana temprana en Guatemala es controvertida. Por un lado, pueden entenderse como

una idea de la magnitud de la ofensiva política anti comunitaria que se desarrolló durante casi sesenta años, de 1870 a 1927.

En 1927 Lázaro Chacón establece una vez más por decreto que todas las municipalidades indígenas se deben mixtificar. La iniciativa de Chacón es similar aunque distinta a la de García Granados. Es similar porque mediante un decreto legal se busca anular y desconocer a las estructuras de autoridad indígena; es distinta porque después de pasadas las rebeliones, el decreto señala que en los lugares donde siga existiendo alcaldía indígena, de todas maneras habría de instalarse una alcaldía perteneciente a la estructura central -nacional- de gobierno. Y más aún, ese conjunto de alcaldías "únicas" serían consideradas las bases de la estructura gubernamental. Queda claro que la finalidad de tales instancias de mando era, tal como ya se dijo, la movilización y reclutamiento de la fuerza de trabajo para garantizar un flujo constante de trabajadores a las fincas cafetaleras, que supuestamente iban a "modernizarse" y a ser la base del desarrollo nacional.

En Totonicapán, Sololá, Nebaj y Santa Eulalia las políticas de 1927 tienen un efecto paradójico. A pesar del desconocimiento de las alcaldías indígenas, que ahora ya no son parte de la estructura de gobierno central, éstas siguen existiendo como espacio político de las comunidades, se convierten en instancia independientes del Estado y tendencial y tensamente van imponiendo y negociando márgenes de autonomía. En el caso específico de Totonicapán, tal como se verá en el siguien-

---

los eslabones menores de la arquitectura de dominio colonial y posteriormente republicano; sin embargo, también pueden considerarse como las instituciones -siempre recreadas y disputadas desde abajo- donde se regeneran y reorganizan formas de autoridad política indígena comunitaria a nivel local. Esta última es la perspectiva que nosotros sostenemos: en las Alcaldías indígenas, donde por lo demás se aseguraban los llamados Títulos Reales –coloniales- que aseguraban la propiedad colectiva de determinadas extensiones de tierra comunal, también se revitalizaba, año con año, la organización política indígena consistente en organizar el trabajo colectivo para la conservación y resguardo de lo poseído en común (Ver Gutiérrez Aguilar, Raquel. Salazar, Huascar y Tzul Tzul, Gladys 2016).

te capítulo, donde presentaré la estructura y funcionamiento de los sistemas de gobierno comunal y sus juntas de gobierno, los comunarios han logrado mantener viva una estructura de autoridad paralela que se ocupa tanto de la defensa de la tierra como de la regulación y organización de la vida cotidiana. Así el desconocimiento político que hizo el Estado de los sistemas de gobierno y la imposición de una alcaldía ladina también en Totonicapán, no consiguió borrar las prácticas colectivas de producción de autoridad política que se han ido reconstruyendo y actualizando hasta el presente.

Las comunidades de Nebaj, en el Quiché, en el año 1920 desconocieron la mixtificación de la Municipalidad. Dado que una de las justificaciones para tal política era que habría un mejor funcionamiento de la administración de los registros, si tales tareas eran encabezadas por personas letradas, los indígenas alegaron que todos los integrantes indígenas del municipio tenían "aptitudes suficientes" y que, por tanto, no era precisa la mixtificación[24].

Por su parte, en el caso de Totonicapán en el año de 1936 se desarrollaron una serie de rebeliones contra las leyes del trabajo forzado y la ley de vialidad. Los levantamientos fueron reprimidos y los archivos estatales registran que la violencia fue necesaria porque los indígenas dieron en "No reconocer a la autoridad Estatal" (Equipo de Memoria Histórica, 2013). La alcaldía indígena de Totonicapán envió una serie de cartas y alegatos donde exigían que se retirara la Ley contra la vagancia y la de vialidad.

Durante tales rebeliones se registró en Totonicapán una masiva movilización de mujeres y hombres contra dichas leyes. Se realizaron grandes asambleas comunales que determinaron desconocer tanto la ley de vagancia, como la de vialidad. En relatos de la memoria oral se registra la aparición de un personaje, nombrado "el Señor de Chuitamango", que encabezó la rebelión. Sus acciones son recordadas por la memoria oral

24 Ver Acuerdo de apoyo a la representación indígena en la municipalidad, emitida el 17 de junio de 1920 y para más información al respecto ver los trabajos de Lina Barrios (2001).

y se dice que él fue el vocero principal al que las comunidades decidieron nombrar para que condujera los reclamos y organizara las movilizaciones. Se dice también que decidieron usar el nombre de "Señor de Chuitamango" como fórmula para ocultar la verdadera identidad del dirigente comunal, y así protegerlo para que no fuera inmediatamente reconocido, castigado y reprimido.

Los relatos al respecto de la rebelión del Señor de Chuitamango dicen que era un señor que ya había sido autoridad en su cantón, que había aprendido a leer y escribir por su propia cuenta, en sus años de autoridad comunal había construido una serie de alianzas con mujeres y hombres en los mercados de todo el altiplano, quienes junto con él se presentaron "*Nosotros, gente natural de estas tierras de Totonicapán exigimos que se acabe de una vez por todas el trabajo obligado, ya pasaron esos tiempos en los que teníamos que pagar al Rey, ahora ya no hay Rey. Nosotros somos gente sencilla y somos comerciantes y trabajamos en nuestra tierra*".

Hasta aquí un análisis de lo ocurrido a partir del desconocimiento de las estructuras de autoridad comunal en los principios del siglo XX.

Escoger cuáles son los momentos que se consideran fundamentales para comprender ¿cómo llegamos a ser lo que somos? Según mi criterio obedece a dar cuenta de los rasgos y las formas presentes que hoy día se actualizan en el contexto de dominación; es decir fijarse en los rasgos prolongados en la definición del antagonismo entre comunidades y Estado. De tal forma que para cerrar el capítulo voy a analizar los términos políticos que se establecieron desde los Acuerdos de Paz que quisieron poner punto final a la guerra interna en Guatemala. Desde mi perspectiva la guerra interna en Guatemala fue el enfrentamiento entre tres fuerzas políticas que disputaban la soberanía[25] sobre los territorios. Este conflicto

25 Uso el término soberanía porque es un término que me remite a la decisión. En los sistemas de gobierno comunal la decisión se organiza y pacta de manera colectiva, entonces la decisión se impone desde las asambleas comunitarias. Hablar de soberanía también me remite a un orden de mando, para el caso los sistemas de gobierno

dejó como resultado la muerte de más de doscientos mil hombres y mujeres que en su mayoría eran indígenas[26], que habitaban en las comunidades y las áreas rurales. Las tres fuerzas a las que aludo son las siguientes: a) las distintas expresiones políticas de la izquierda, que terminaron aglutinadas en la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG), b) los sistemas de gobierno indígena que protagonizaron múltiples sublevaciones en los territorio indígenas y c) las fuerzas armadas que representaban a los intereses oligárquicos de la clase política económica del país.

Mi mirada sugiere que en los años ochenta se desplegaron enfrentamientos políticos que dan continuidad a las históricas sublevaciones y procesos políticos de luchas indígenas venidas desde la colonia. Las luchas de la segunda mitad del siglo XX, algunas veces, se realizaron directamente contra los poderes estatales locales-municipales; otras veces la hicieron contra los contratistas de cortadores de café o de caña de azúcar que engañosamente pactaban condiciones de trabajo y pago que luego incumplían en las fincas; a veces también se desplegaron contra los sacerdotes que quisieron inventariar como propiedad de la iglesia los muebles y enseres que se habían comprado de forma comunitaria, o cuando las mujeres se opusieron al reclutamiento de sus hijos para hacer servicio militar obligatorio; y también cuando negociaron con las autoridades locales el uso de las tierras comunales para la construcción de escuelas o centros de salud. Los contenidos

el orden de mando generalmente es rotado cada año y renegociado según las condiciones políticas materiales de la vida y de la tierra.

26 Hasta el momento no existe una estadística detalla del número de muertos por pueblo indígena, pero queda claro que la mayoría de los muertos fueron hombres y mujeres que por años han vivido en tierra comunales. Mayas en su mayoría. De más de 400 masacres un 90% se perpetraron en territorio indígenas del altiplano, las Verapaces y el norte del país (Ver http://www.derechoshumanos.net/lesahumanidad/informes/guatemala/informeREMHI-Tomo2.htm#t2c3-m20). Las autoridades indígenas ixiles manifiestan que existen muchas masacres que no fueron contabilizadas y que no entraron en los registros oficiales.

de las luchas de los sistemas de gobierno comunal son plurales, diversos y a veces ambiguos. En todo caso pueden leerse como luchas por el autogobierno y la autonomía.

Ahora bien, en algunas ocasiones estas sublevaciones se desplegaron en alianza y coordinación con algunos miembros de las expresiones armadas de izquierda, el más conocido fue el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), en otras situaciones se levantaron a pesar de las organizaciones de la izquierda armada.

De esta forma sostengo que en los años de la guerra los sistemas de gobierno indígena siguieron desplegando luchas contra las formas impositivas y totalitarias del Estado, contra el gobierno y sus formas liberales, en contra del proyecto económico-racial-capitalista y frente al poder clerical. En los años más crudos de la guerra, tales acciones fueron realizadas y encabezadas por los dirigentes comunales y-o principales y apoyadas por hombres y mujeres de las comunidades; en algunas ocasiones se crearon alianzas con los grupos de izquierda insurgente, y otras veces no.

En todo caso, como dicen algunos expresidentes de alcaldes indígenas de Totonicapán reflexionan: "Nosotros seguimos luchando porque siempre nos han querido quitar nuestras tierras y piensan que no somos humanos, algunas veces nos ayudamos con las guerrillas, otra veces hicimos nuestras acciones nosotros solos, algunas veces ellos no podían o no querían ayudarnos y a veces nosotros tampoco queríamos exponer a nuestras familias para ayudarlos a ellos"[27]. En esa misma dirección, sigue diciendo una mujer "En lo que sí estábamos de acuerdo es que no queríamos a los militares. Nosotras no queríamos que nuestros hijos hicieran servicio militar y no queríamos formar parte de las Patrullas de Auto Defensa Civil (PAC)"[28].

27 Debo estas palabras a los hombres *K'iche's* con los que conversé en los meses de julio y agosto del 2013 en un taller en Totonicapán y Huehuetenango.

28 En conversaciones con mujeres *K'iche's* y *Mames* con las que conversé en el mes de agosto del 2013 en Totonicapán y Huehuetenango.

No es mi intención analizar la guerra de forma exhaustiva, sino más bien sentar una clave de lectura distinta y heterogénea y es que durante la guerra en Guatemala no se enfrentaron dos fuerzas, sino que se enfrentaron tres: las distintas expresiones de izquierda, los sistemas gobierno indígena y el ejército que representaba los intereses oligárquicos de la clase política y económica del país.

A partir de lo anterior, revisaré los Acuerdos de Paz (AP), cuya firma se concretó en 1996, y que fue un proceso de negociaciones entre dos fuerzas claramente definidas, a decir, la unión de organizaciones de izquierda, todas aglutinada bajo el nombre de la URNG y las Comisiones estatales formadas por varios miembros que incluían a militares y civiles.

Los sistemas de gobierno indígena y los entramados comunitarios no participaron como tales en el proceso de negociación. Más bien se fijaron mecanismos para establecer la participación a partir de sectores; se incluyó a un "sector indígena" así como un "sector de mujeres" y otros más para que participará en el proceso de discusión de los acuerdos. Con estos mecanismos de segmentación se borró de tajo la presencia en igualdad de la tercera fuerza en el proceso de negociación. Dicho de forma esquemática: los Acuerdos de Paz fueron una decisión entre dos sobre la manera de terminar la guerra. Pese que lo largo de tres décadas fueron tres fuerzas las que se habían confrontado.

Así, si bien la suspensión de las acciones militares se frenan y por lo tanto, las masacres de hombres y mujeres disminuyen, estas fueron saludadas por las comunidades y aún ahora se recuerda como efecto concreto del AP. Sin embargo, el ejército vuelve a tener protagonismo en la vida política nacional, por ejemplo en sus papel en la masacre del 4 de octubre o en los Estado de Excepción en Barillas[29].

29 El 5 de octubre de 1995 el ejército ingreso a Xamán, comunidad ubicada en Alta Verapaz donde los pobladores preparaban los festejos que iban a tener lugar en los días siguientes para celebrar el primer aniversario del regreso a su tierra tras 14 y 15 años de exilio en México, territorios de las poblaciones retornadas. Ese día ocurrió

Una vez asentada mi clave de lectura, procedo a revisar los AP. Insisto que no iré analizando acuerdo por acuerdo sino que me concentraré sobre las dos temáticas fundamentales de mi perspectiva (el territorio y el sistema de gobierno) En las páginas siguiente glosaré las normas y el esquema de lo político-económico liberal que se instituyó en Guatemala a partir de la firma de los Acuerdos de Paz (AP)[30]. Analizaré lo concerniente a la temática de la tierra y del sistema político de gobierno y representación política indígena, porque decidir soberanamente sobre las tierras y los territorios sigue siendo central en Guatemala.

4.1 Tierra y Territorio

La lucha por la tierra y el territorio en Guatemala tiene dos expresiones.

a) La primera es aquella por el acceso a la tierra y el territorio. Caracterizada por la histórica y vigorosa lucha de mujeres y hombres que reclaman su recuperación.
b) La segunda es la defensa de las tierras comunales[31], íntimamente conectada con la construcción de soberanía y que tiene lugar en varios territorios del altiplano occidental.

---

una nueva masacre. Murieron 11 personas, incluyendo 2 niñas, y 27 resultaron heridas. Recuerdo conmocionada cuando llegaron los retornados y la alegría con la que los fuimos a recibir en las orillas de las carreteras. Recuerdo también el coraje y dolor que nos dio cuando los masacraron.

30 En total son 12 acuerdos firmados.

31 Se está realizando en las comunidades de Totonicapán un estudio preliminar donde se está reuniendo la información sobre consultorías-trabajos que reúnen información sobre la posesión de la tierra comunal y sobre los títulos de propiedad comunal existentes en el país. En información preliminar, podemos decir que hay un considerable número de títulos de propiedad que significarían una considerable extensión de la tierra a nivel nacional. En la información que se posee se ha determinado que varios de los edificios de las dependencias públicas se construyeron sobre tierras comunales.

Los AP instauraron una propuesta de solución al histórico problema de la desigual distribución de la tierra a partir de la creación de instancias institucionales para que desarrollaran proyectos crediticios que apoyaran la compra o el alquiler de la tierra, esto es claramente mercantilización. Mientras que en el caso de las tierras comunales, no fueron consideradas, ni reconocidas a no ser como un reducido estatuto. Veamos cómo se establecieron estos órdenes.

Primero mostraré las formas del cómo se fueron registrando los términos concerniente a las Tierra. El Acuerdo Socioeconómico y de Situación Agraria (ASESA) en su título III, numeral 21 aborda la situación agraria y desarrollo social y justifica que: "*La transformación de la estructura de la tenencia y el uso de la tierra debe tener como objetivo la incorporación de la población rural al desarrollo económico, social y político, a fin de que la tierra constituya para quienes la trabajan, base de su estabilidad económica, fundamento de su progresivo bienestar social (…)*" Para la comisión negociadora es fundamental la "incorporación" de la población rural al desarrollo. Eso da luces para entender los lugares desde donde se posibilitó la fuerza que instauró las prácticas y discursos del desarrollo en las comunidades rurales en general, bajo la premisa de la "modernización del campo". Se recurre a políticas crediticias –como veremos más adelante- para la obtención de tierras, inscribiéndola en la lógica del mercado y como bien privado. Para lograrlo es preciso inducir un debido saber, como se muestra es el saber del desarrollo.

Con respecto al acceso de la tierra y recursos productivos dice el título III del mismo ASESA: "*34. Promover el acceso de los campesinos a la propiedad de la tierra y uso sostenible de los recursos del territorio. Para ello el Estado […] (a) Creará un fondo fideicomiso de tierras dentro de una institución bancaria participativa para la asistencia crediticia y el fomento del ahorro preferentemente a micro, pequeños y medianos empresarios. El Fondo de Tierras concentrará la potestad del financiamiento público de adquisición de tierras, propiciará el establecimiento de un mercado transparente de tierras y facilitará el desarrollo de planes de reordenamiento territorial. La política de adjudicación del fondo priorizará la adjudicación de tierras a campesinos y campesinas que*

se organicen para el efecto, teniendo en cuenta criterios de sostenibilidad económica y ambiental".

Cuatro cosas llaman mi atención aquí:

a) Que el crear un fideicomiso garantiza la no expropiación de las tierras. Si el fideicomiso tiene carácter nacional que concentra la tierra, abre el camino a los desplazamientos a quienes ya tenían la tierra.
b) La política de adjudicación de tierras requiere de un proceso de "organización" de los campesinos. Esto claramente significa el desconocimiento de las formas y sistemas de organización ya tejidas por quienes habitan las tierras o conocen el uso de ellas.
c) Finalmente, pensar el acceso a la tierra de forma micro y medio empresarial presenta claramente las conexiones entre crédito-mercado de tierras-desarrollo-empresarialidad, y con ello se instala la forma de mercado que precisa un contexto de implementación de las políticas económica que se van a derivar del Tratado de Libre Comercio que Guatemala también está a punto de firmar con Estado Unidos por esos años.
d) Dar preferencia a la adjudicación de tierras a campesinos, pero que estos deban tener en cuenta la "sostenibilidad económica ambiental", entonces la tierra que se va a comprar no se trata, muchas veces de las tierras que ya habita la gente, ni tampoco podrá ser usada para la producción del auto sustento y de economía familiar, sino que sólo podrá ser usada para cultivar lo que permita la comercialización[32].

Continuemos analizando de dónde se obtienen las tierras para el fondo. En el título III del ASESA, sección c) dice: "*El Fondo se conformará inicialmente con las siguientes tierras: (i) Tierra de*

32 Esto abrió las condiciones para la siembra del monocultivo destructivo para la naturaleza que precisa de transgénicos y agroquímicos. Aquí se devela otra conexión que posibilita la lógica de mercado de créditos-siembra productiva-transgénicos.

baldíos nacionales y de fincas registradas a nombre de la nación; (ii) Tierras nacionales entregadas en forma irregular en zonas de colonización, especialmente en el Petén y la Franja Transversal del Norte, que el Gobierno se compromete a recuperar mediante acciones legales; iv) Tierras que se adquieran con donativos de Gobiernos amigos y organizaciones no gubernamentales internacionales; (v) Tierras que se adquieran con préstamos de organismos financieros internacionales; (vi) Tierras ociosas que se expropien de acuerdo con el artículo 40 de la Constitución; (vii) Tierras que se adquieran con recursos provenientes de la venta de excesos de tierras que pudieran resultar en las propiedades privadas al comparar la medida real con la superficie registrada en el Registro de la Propiedad Inmueble y que corresponden al Estado, donaciones de todo tipo."

Utilizar tierras baldías y tierras que se adquieran por préstamos u otros medios, deja claro que las tierras que se han de entregar no serán las que las personas y las comunidades habitaban desde hace tiempo. ¿Qué significa esto para los entramados comunitarios y el uso del territorio por varios años? El desplazamiento organizado y masivo de comunidades de los territorios que ya habitaban.

Resolver el histórico problema de la distribución de la tierra a partir de propuestas de mercantilización y del apoyo a la propiedad privada y el crédito, no lo resuelve; más bien perpetúa en el tiempo las mismas condiciones existentes en el tiempo de la guerra civil. Estos incisos del ASESA establecieron los límites del acceso a las formas de tenencia de la tierra que tenían en varios territorios del país donde se había desarrollado tomas de tierras en los años 70, como en las Verapaces y la Costa Sur.

Sobre la forma de cómo obtener la tierra: "*Acceso a la propiedad de la tierra: Mecanismos financieros (e) Propiciar la creación de todos los mecanismos posibles para desarrollar un mercado activo de tierras que permita la adquisición de tierras para los campesinos que no la poseen o la poseen en cantidad insuficiente a través de transacciones de largo plazo a tasas de interés comerciales o menores y con un mínimo o sin enganche. En particular, propiciar la emisión de valores hipotecarios, con garantía del Estado, cuyo rendimiento sea atractivo para el mercado privado y particularmente para las instituciones financieras. Iniciar a*

más tardar en 1997 las operaciones del Fondo de Tierras y promover simultáneamente las condiciones que permitan a los pequeños y medianos campesinos acceder a recursos de crédito, de forma individual o colectiva y de una manera financieramente sostenible. En particular, con el apoyo del sector empresarial y de las organizaciones no gubernamentales de desarrollo, se propiciará el fortalecimiento de agencias locales de ahorro y crédito, tales como asociaciones, cooperativas y otras, que permitan la canalización de crédito y el ofrecimiento de servicios financieros a pequeños y medianos empresarios en forma eficiente y ajustada a las necesidades y condiciones locales". De nuevo la codificación de la tenencia de la tierra a partir del crédito, el impulso del mercado privado y el sector empresarial como parte fundamental ¿Para resolver el problema de la tierra? El ASESA quiere transformar a los campesinos en empresarios, pero en empresarios que tienen que endeudarse para comprar la tierra. El ASESA en una victoria de la derecha conservadora guatemalteca.

¿Y sobre las tierras comunales de los pueblos indígenas? En el inciso g) del título III se establece sobre la regularización de las tierras comunales: "*Regularizar la titulación de las tierras de las comunidades indígenas y de los beneficiarios del INTA que poseen legítimamente las tierras otorgadas*". No dejan claro que significa la regularización de las comunidades indígenas. Lo que si queda claro es que no es lo mismo decir "tierras de las comunidades indígenas" que "tierras comunales indígenas". Ellos dicen tierras de las comunidades indígenas, mientras que las tierras comunales son históricamente pertenecientes a los sistemas de gobierno indígena. Fueron compradas de forma comunal y colectiva.

Para develar lo que ellos establecieron sobre las tierras comunales indígenas hay que rastrear lo que se dice en el Acuerdo de Identidad y Derecho de los Pueblos Indígenas (AIDPI). En el numeral IV sobre los Derechos Civiles, Políticos, Sociales y Económicos en su inciso f) reza lo siguiente: "*Derechos relativos a la tierra de los pueblos indígenas. 1. Los derechos relativos a la tierra de los pueblos indígenas incluyen tanto la tenencia comunal o colectiva, como la individual, los derechos de propiedad, de posesión y otros derechos reales, así como el aprovechamiento de los recursos naturales en*

beneficio de las comunidades, sin perjuicio de su hábitat. Es necesario desarrollar medidas legislativas y administrativas para el reconocimiento, titulación, protección, reivindicación, restitución y compensación de estos derechos. (…)" y en el numeral 3 sigue diciendo: "*se reconoce el derecho de las comunidades indígenas y otras a mantener el sistema de administración de las tierras que tengan y que históricamente les pertenecen (…)*" Hablar de sistema de administración de las tierras es una forma reductiva y que limita las acciones políticas de los pueblos. Las tierras comunales indígenas en el altiplano son un régimen de propiedad que funciona con sus sistemas de gobierno y que poseen títulos de propiedad que datan del año 1800[33]. No son tierras nacionales las cuales tenemos que administrar. Sin embargo, ellos –las comisiones negociadoras- creen tener la autoridad de determinarlo de esa manera.

Con respecto a la Regularización de la tenencia de la tierra de las comunidades indígenas en el numeral 5 del mismo numeral IV dice: "*El Gobierno adoptará o promoverá medidas para regularizar la situación jurídica de la posesión comunal de tierras por las comunidades que carecen de títulos de propiedad, incluyendo la titulación de las tierras municipales o nacionales con clara tradición comunal. Para ello, en cada municipio se realizará un inventario de la situación de tenencia de la tierra*". Ahora bien, al realizar estos inventarios abrieron la posibilidad para que la municipalidad como institución estatal- liberal aprovechara este espacio para comenzar a intervenir sobre las propiedades comunales indígenas, ésta era una relación que no estaba así de clara hasta antes de la promulgación de los AP. Hasta fines de los años 80 y principio de los 90 los alcaldes municipales de Totonicapán, por ejemplo no intervenían en las tierras comunales, (en el 2011 se desarrolla un nuevo conflicto que se suscita porque el alcalde municipal haciendo uso de supuestos derechos sobre las tierras comunales, entregó a la Universidad de San Carlos

33 Ver *Título de los Señores de Totonicapán*, título de los Señores del Xecul, entre varios más que registran las extensión de las tierras comunales, quienes aportaron para la compra y a nombre de quien queda. En casi todos se dice que la tierra comunal pertenece al común.

una porción de las tierras comunales para que se construyan el campus regional de dicha universidad). Pero lo que aquí es central es que de nuevo se recurre a las instancias municipales para presentar y elaborar un censo sobre las propiedades, mientras que quienes poseen la información y el detalle específico son los alcaldes comunales que encabezan los sistemas de gobierno.

En una nueva variación de su discurso dicen: "*Protección jurídica de los derechos de las comunidades indígenas. Numeral 9. Para facilitar la defensa de los derechos arriba mencionados y proteger las comunidades eficazmente, el Gobierno se compromete a adoptar o promover las siguientes medidas: a) El desarrollo de normas legales que reconozcan a las comunidades indígenas la administración de sus tierras de acuerdo con sus normas consuetudinarias*". Este discurso vuelve a colocar el centro la noción de pueblos indígenas como administradores de la tierras de acuerdo a las normas, en suma, el lenguaje es claramente tutelar.

Finalmente, si bien existen dos maneras de abordar la temática de la tierra, esto no significa que ambas problemáticas se desarrollen de manera aislada. Porque el uso de la tierra y el territorio está íntimamente ligado al uso soberano sobre las tierras. Y eso no solo en las tierras comunales indígenas sino que también en las tierras no comunales. Creo que a los hombres y mujeres que habitan tierras no comunales y comunales, nos cruzan el deseo por el uso soberano sobre el territorio.

Sin embargo los Acuerdos de Paz segmentan de manera irreconciliable. Es decir, para resolver el problema de los campesinos aparece el ASESA y el AIDIPI para todo lo concerniente a los indios. El ASESA provee la plataforma para el desconocimiento de los sistemas de gobierno indígena y para la mercantilización de la tierra vía el crédito y la modernización del campo. El establecimiento obligatorio de nuevas formas de administración de quienes viven en estas tierras. El AIDPI para el reconocimiento cultural de los indígenas que solo tienen derecho a administrar las tierras que se habitan.

Visto de esta manera esquemática los acuerdos de paz empeoran las estructura racial-económica ¿Es que acaso la lucha que se nombra campesina no es realizada por los entramados comunitarios?

4.2 Pueblos Indígenas y sistemas de gobierno

En este apartado mostraré los mecanismos y las formas en las que quedaron registradas las formas de representación y los sistemas de gobierno indígena en el AIDPI.

Este acuerdo[34], en la parte de sus considerandos, enuncia: "*Que las partes reconocen y respetan la identidad y los derechos políticos, económicos, sociales y culturales de los pueblos maya, garífuna y xinca, dentro de la unidad de la Nación y la indivisibilidad del territorio del Estado guatemalteco, como componentes de dicha unidad*".

En esa enunciación, los pueblos indígenas son pensados a partir de dos claves. La primera es la codificación multicultural en la que se nos inscribe; es decir, se afirma por encima de todo la indivisibilidad del territorio y la nación y que dentro de ella pueden vivir otros pueblos. La segunda es que al interior de esta nación y territorio los derechos políticos, culturales y económicos son posibles de ejercer.

Entonces ¿Cómo incorporar los sistemas de gobierno indígena si se pone en primer término la indivisibilidad del territorio y la nación y por lo tanto una sola forma de participación política?

Posteriormente dicen: "*Que en Guatemala será posible desarraigar la opresión solo si se reconocen en todos sus aspectos la identidad y los derechos de los pueblos que la han habilitado y la habitan, componente todo de su realidad actual y protagonistas de su desarrollo, en todo sentido*". Decir que la opresión hacia los pueblos indígenas se desmantelará cuando se reconozca la identidad es problemático, porque en el caso de Guatemala ha sido el Estado y sus instancias gubernamentales las que se han querido encargar de la definición del significado de la identidad. La mera labor

34 Firmado en México el 31 de marzo de 1995.

del reconocimiento no es suficiente, es preciso pensar una instancia política plural de articular y hacer política desde los pueblos indígenas.

¿Cómo nos conciben la comisión negociadora? "*III. Derechos culturales 1. La cultura maya constituye el sustento original de la cultura guatemalteca y, junto con las demás culturas indígenas, constituye un factor activo y dinámico en el desarrollo y progreso de la sociedad guatemalteca*". Y en el apartado d), se dice que se tiene derecho a los templos y centros ceremoniales sagrados que el Estado se compromete a protegerlos y "*[…] participar en la conservación y administración de estos lugares. Para garantizar este derecho, el Gobierno se compromete a impulsar, con la participación de los pueblos indígenas, las medidas legales que aseguren una redefinición de las entidades del Estado encargadas de esta función que haga efectivo este derecho*". Así reducen nuestra existencia a tener centro ceremoniales pero bajo la supervisión de los entes estatales. Perverso es este mecanismo que quiere que los indígenas seamos solo los del pasado y que en la actualidad se haga uso de los centros ceremoniales pero de forma tutelada.

¿Cómo se participa políticamente según los acuerdo de paz?

Esto se considera en el ASESA sección I, denominada Democratización y desarrollo participativo. "*4. En este espíritu y en congruencia con los acuerdos ya firmados sobre Reasentamiento de las Poblaciones Desarraigadas por el Enfrentamiento Armado e Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, las partes coinciden en la importancia de crear o fortalecer mecanismos que permitan que los ciudadanos y los distintos grupos sociales ejerzan efectivamente sus derechos y participen plenamente en la toma de decisiones sobre los diversos asuntos que les afecten o interesen, con plena conciencia y cumpliendo responsablemente con las obligaciones sociales en lo personal y colectivamente*." Se redacta en forma de ejercicio de los derechos, pero es justamente desde esa clave donde la política ha de ser pensada desde una clave individual. Este sentido se instalará en las comunidades indígenas que se estructuran en sistemas de gobierno comunales, y que procedimentalmente no funciona con el privilegio del individuo.

En lo que se refiere a las comunidades, en el inciso a) del apartado 8 que comentamos con anterioridad se dice lo siguiente: "*Promover una reforma al Código Municipal para que los alcaldes auxiliares sean nombrados por el alcalde municipal tomando en cuenta las propuestas de los vecinos en cabildo abierto*." Esta propuesta –que se llevó a cabo en el actual código municipal, representa un ataque directo a los sistemas de gobierno indígena. Porque en primera, los que ellos -la comisión- denominan alcaldes auxiliares, en nuestros sistemas de gobierno se denominan alcaldes comunales y son nombrados y electos de forma asamblearia. Los alcaldes encarnan la figura de la comunidad y es su representante colectivo, ser nombrado como el alcalde municipal significa inscribirlo en una relación de tutelaje. En suma el ASESA coloca al municipio como la figura local desde la cual se puede participar y hacer política. Pero las formas de administrar el municipio son únicamente a partir de los partidos políticos o los comités cívicos. Veamos cómo lo registran los acuerdos de Paz "*(b) Propiciar la participación social en el marco de la autonomía municipal profundizando el proceso de descentralización hacia los gobiernos municipales, con el consiguiente reforzamiento de sus recursos técnicos, administrativos y financieros*".

Hoy día a diecisiete años de ese proceso desde las comunidades indígenas vemos[35] cómo se sostienen desde la estructura estatal instalada desde los Acuerdos de Paz los sistemáticos despojos de territorios a los pueblos indígenas y la criminalización de las mujeres y hombres que se oponen a estos. Sirva mencionar la instauración por la fuerza de una empresa cementera en el territorio que habitan doce comunidades *kaqchikeles* en San Juan Sacatepéquez (julio de 2013)[36],

35 Digo "vemos", tomando y siendo participe del encuentro de autoridades indígenas desarrollado en Totonicapán, como forma de celebración del día internacional de los pueblos indígenas el 9 de agosto de 2013.

36 Quieren instalar una sede de la empresa Cementos Progreso que es propiedad de la familia Novela. La Cementera se proyecta como la más grande productora de cemento en Centroamérica y ocupará más de 64 hectáreas. Las 12 comunidades se oponen alegando que la cementera contaminará sus fuentes de agua y destruirá los bosques

la masacre de Totonicapán donde el ejército de Guatemala disparó contra hombres y mujeres *k'iche's* que se manifestaban contra la reforma constitucional (octubre de 2012)[37] y la lucha de las mujeres *ixiles* contra el genocidio y también contra la imposición de una hidroeléctrica en sus territorios (2013)[38]. Estos hechos me sirven como punto de partida para hacer una revisión de la historia reciente de Guatemala.

Finalmente quiero mencionar un par de puntos de manera muy sucinta de la época reciente:

1. Nos queda claro que los Acuerdos de Paz fueron pensados desde un horizonte liberal, en tanto que privilegiaron e impulsaron las forma de representación individual y la clave electoral como única forma de hacer política.

---

desde los que emergen las fuentes de agua. El pasado 19 de julio del 2013 se procedió a la inauguración de dicha cementera por el presidente de la república, funcionarios del gabinete integrado por algunos indígenas nombrados por vía partidaria, los propietarios y un guía espiritual *k'iche'* de Chichicastenango, mientras más de quince mil mujeres y hombres se manifestaron en contra. Ese día más de 500 soldados y antimotines (fuerzas combinadas) resguardaron la seguridad y efectuaron varias capturas.

37 Convocada por la junta directiva de los 48 cantones de Totonicapán en la que se protestaba contra la reforma constitucional. Esto se conoció como la primera masacre después de la Firma de la Paz.

38 Existen licencias de exploración minera y dos de instalación de hidroeléctricas en los territorios Ixiles de Nebaj. Las hidroeléctricas La Vega I y II son dos proyectos importantes con una capacidad de 38 y 18 MW que se encuentran en el municipio de Nebaj, sobre los ríos Xamalá y Sumala. Ambas pertenecen a la empresa HidroIxil S.A., propiedad de Casado Hermanos. Cuentan con la autorización de la Comisión Nacional de Energía Eléctrica (CNEE), según los acuerdos 99-2011 y 244- 2011. Geominas S.A: tiene una licencia de explotación Bijolom II, en el municipio de Nebaj, donde explota barita. Esta empresa pertenece al Grupo ITH Chemicals. Otra empresa es Cazadores de Sueños S.A, que tiene las licencias de exploración Trapichitos, en Sacapulas; Media Luna en Cunen, Sacapulas y Nebaj. Información obtenida en las entrevistas con mujeres Ixiles de Alianza de Mujeres Ixiles y del informe de http://antesdatempestade.wordpress.com/2013/05/06/la-era-del-miedo-en-nebaj-ha-terminado/

2. El liberalismo de los Acuerdos de Paz ponen en el centro de su accionar estrategias multiculturales que intentan conducir a los pueblos indígenas centrado en parámetros identitarios, sin duda la lucha por la dignificación política indígena ha sido uno de los motores importantes, sin embargo, no hay que perder de vista la incorporación de los regímenes y maneras de propiedad de la tierra existente.
3. En lo que se refiere a la resolución del histórico problema de la desigual distribución de la tierra se intentó dar solución a partir de la creación de instancias institucionales para que desarrollaran proyectos crediticios que apoyaran la compra o el alquiler de la tierra, esto es claramente la mercantilización de la tierra. Las comunidades, por su parte, han leído esto como una nueva forma de despojo de tierras que ya ocupaban.
4. En el ámbito de lo político se desconocen los sistemas de gobierno indígena que funcionan en varios territorios del país, y para reprimir estos sistemas de gobierno se instauraron como única forma de participación política a los partidos políticos o comités cívicos en el ámbito municipal, y posteriormente bajo una serie de leyes que han jerarquizado en los ámbitos más locales. En el año 2001 se promulgaron las leyes de participación social que tenían como objetivo el impulso "aparente" de la participación desde abajo con la instauración de los Concejos Comunitarios de Desarrollo (COCODES), que segmentan la participación en las comunidades anulando las figuras de los alcaldes comunitarios indígenas, electos por cargo y obligación.

En suma, se exhibió un horizonte liberal – y multicultural- de los Acuerdos de Paz que registra a las comunidades indígenas bajo la tónica exclusiva de los derechos. Asistimos pues a una superposición entre el multiculturalismo nacional y el liberalismo económico como fuerzas desde las que emergen dichos acuerdos. Este horizonte liberal aparece intentando capturar y reprimir los sistemas de gobierno y las tierras

comunales, pero el hecho de la represión es justamente porque su existencia es real y es en lo comunal, donde los pueblos indígenas redefinen los esquemas políticos de la vida nacional guatemalteca, develando la arquitectura del poder.

"La emoción de que la guerra terminará era tan grande que perdimos de vista algunos aspectos fundamentales de la vida cotidiana y política de los pueblos, se descuidaron las tierras comunales y las montañas"[39] dice una mujer maya *K'iche'* que narra lo que significó el final de la guerra; siguiendo sus palabras concluyo diciendo que nuestra política ha de tomar en cuenta estas condiciones políticas instauradas y con ello repensar las luchas también desde la crítica a los Acuerdos de Paz.

Me detengo aquí, pues sería un trabajo que no estoy en capacidad de realizar en este libro, en lo que se refiere a continuar con una revisión de la historia de Guatemala del siglo XX en la clave que estoy intentando delinear, esto es, mirando siempre desde la fuerza y habilidad comunitaria que impugna, desafía, burla las imposiciones decretadas desde arriba, al tiempo que se adapta y se transforma. La mirada con la que deseo, en algún momento leer el conjunto de los sucesos de la historia guatemalteca del siglo XX, deberá destacar esa capacidad creativa de las tramas comunitarias, su habilidad para instituir formas de autoridad, para resguardar sus bienes, para organizar la reproducción de la vida, más allá, contra y más allá del capital (Gutiérrez y Salazar, 2015).

39 En el foro Guatemala: Análisis de la Historia Reciente. Organizador por el Colectivo Con Voz Propia y por el Instituto Chi Pixab', abril 13 de 2013.

Capítulo III
Los sistemas de gobierno comunal indígena en *Chuimeq'ena'* [1]

Todas nuestras acciones tienen una finalidad y un orden, a veces no se cumplen como queremos, pero nos sirven para guiar y recomponer nuestra organización. Todos somos asamblea, por eso todos tenemos obligación de servir, porque el poder de nuestro pueblo está en el servicio.

Alcalde Comunal de Totonicapán

A lo largo de los dos capítulos anteriores pude presentar algunos elementos para comprender ciertos momentos históricos de las luchas de las comunidades de Totonicapán. Así como una reflexión teórica acerca de cómo se puede comprender la política comunal y las tensiones internas. En este capítulo mi reflexión se inscribe en las estrategias de funcionamiento y de organización de la vida y de la política cotidiana, acerca de las maneras de cómo se produce la riqueza concreta comunal.

Mujeres y hombres, históricamente organizados en amplias familias que forman estructuras de parentesco y linajes, han ideado, creado y decidido producir de manera comunal una serie de estrategias y normas para la *autorregulación*, la *defensa* y la *re apropiación* de los medios concretos que garantizan la reproducción de la vida, o sea: la tierra, el agua, el bosque, los caminos, los cementerios y varios más. La creación de éstas estrategias son acotadas a las formas de resolver la vida coti-

1 *Chuimeq'ena'* nombramos a nuestro pueblo que hoy día se conoce como Totonicapán. Su traducción libre significa: Ciudad sobre agua caliente. Cuando Pedro de Alvarado llega en 1524 acompañado de su ejército tlaxcalteca traducen al *Nahualt* o nombran como consideren los lugares que van invadiendo. *Chuimeq'ena'* es el lugar donde las familias tomaban baños de agua con azufre. Cientos de madres recién paridas se bañaban en estos temascales colectivos.

diana. Varias veces son estrategias que se producen en emergencia, otras veces son la reactualización de añejas formas de cómo se ha gestionado la vida.

Si ésta es la lectura que tenemos para pensar lo comunal indígena, entonces podemos comprender la histórica organización como una estrategia jurídica de contención y organización, pero al mismo tiempo, desde las alianzas de parentesco, se exhiben una serie de jerarquías que en lo interno pugnan por el uso y la producción de la decisión.

Ya presenté también que los sistemas de gobierno comunal no funcionan fuera del capitalismo o el Estado, es más, se encuentran agredidos y cercados permanentemente. Pero su potencia radica en la capacidad de redefinir y fracturar, desde lo comunitario, los esquemas de la política nacional en distintos niveles.

Así, pues, sistemas de gobierno comunal indígena refiere a este conjunto de estrategias y prácticas de organización comunal, esas instituciones indígenas que tienen la capacidad de ser dúctiles, directas y ambivalentes, que en el centro de sus intereses se encuentra la conservación de la riqueza concreta.

De tal manera que en este capítulo presentaré:

a) Una descripción crítica de las formas de habitar y crear un sistema de gobierno comunal en Totonicapán. Mi esfuerzo se centrará en exhibir las estrategias de las mujeres y hombres para organizar política y económicamente la vida en común. Por ello, más que explicar solamente qué es un sistema de gobierno comunal indígena, mi objetivo consiste en esbozar cómo y de qué manera funciona este sistema de gobierno comunal indígena, y cómo organizamos, las mujeres, la reproducción de la vida en las sociedades indígenas en Totonicapán.
b) Un exhaustivo y detallado recuento de las formas del trabajo comunal o *k'ax k'ol* en los sistemas de gobierno. Como se ha mencionado a lo largo del libro, el *k'ax k'ol* o servicio es la experiencia de "trabajo para producir

el común" [en traducción libre del *k'iche'*]. Describiré las formas de cómo el *k'ax k'ol* se constituye en uno de los hilos más fuertes y potentes que sustentan, sostienen y despliegan a los sistemas de gobierno comunal.

c) Realizaré un avance sobre la explicación de las variadas formas de uso de la Tierra Comunal. Trato de responder cómo los sistemas de gobierno comunal indígena de Totonicapán hemos usado comunitariamente el territorio.

1. Sistemas de gobierno comunal indígena: formas cotidianas de gestión de la riqueza común

Las tramas comunales tienen cuerpo y contenido en espacios territoriales delimitados, de tal forma que la producción de decisiones para desplegar de manera colectiva es la piedra angular de la política comunal. Ésta política comunal implica la *defensa*, *regulación* y *reapropiación* de los medios concretos que garantizan la reproducción de la vida: el territorio, el agua, el bosque, los caminos, las fiestas. Si bien es cierto que éstos no son condición esencial para producir lo común de manera generalizada, sí son los ámbitos desde los que los sistemas de gobierno comunal en *Chuimeq'ena*', han producido históricamente la vida colectiva desde una política indígena, dicha de manera directa: una *episteme k'iche'*.[2]

En estos sistemas de gobierno las mujeres y hombres que participan en la producción de la decisión de la vida comunitaria no forman instituciones abstractas; como dice Lucía Lin-

2 De manera parecida Lucía Linsalata reflexiona acerca de lo comunitario popular en Bolivia de la siguiente forma: "se remite a los procesos varios y continuos de resistencia y lucha abierta de los código culturales indígenas que han podido reactualizar y renovar constantemente su vigencia, modificando y en algunos casos subvirtiendo abiertamente, las formas de organización religiosa, política, cultural y económica instituidas a partir de la reiterada imposición, por parte de las clases dominantes de la región, de un proyecto civilizatorio profundamente ajeno: la modernidad occidental capitalista" (Linsalata, 2015).

salata (2015: 19): "El sujeto principal no es el individuo libre, vendedor de fuerza de trabajo, de la modernidad capitalista, sino un múltiple nosotros". Ese *nosotros* está constituido por la formación de las asambleas cantonales y juntas directivas rotativas para que se produzca la decisión colectiva y la forma de gobierno para la organización del territorio.

Así pues, existe una correlación entre **Sistema de gobierno comunal indígena** y **tierra comunal**, tal y como aclaré en el capítulo anterior, siguiendo tal relación, podremos decir que la larga lucha de las sociedades indígenas ha sido por territorio y autogobierno. Y no es solo en el caso de Totonicapán, esas mismas luchas también las encontramos en las comunidades andinas; por ejemplo en Bolivia[3].

Si seguimos el argumento foucaultiano de que no hay poder sin resistencia, entonces **tierra y autogobierno** son la forma que va cobrando la histórica resistencia de los pueblos indígenas contra la dominación liberal-colonial; larga resistencia que logra sostener y organizar políticas de gobierno comunal porque ha producido constantemente los medios concretos de vida.

Hago hincapié en el término *producir* porque queda claro que no solo basta con tener los medios materiales de vida, sino que es preciso que se produzca un uso en común de éstos. Entonces, los sistemas de gobierno habilitan innumerables estrategias y formas cotidianas de gestión de la riqueza común que se produce a partir del trabajo comunal o *k'ax k'ol*.

Gran parte de la fuerza y creatividad del trabajo colectivo lo han organizado las mujeres. En efecto, son ellas las que han coordinado las fiestas, las cosechas colectivas, las reforestaciones, y los trabajos colectivos para construir los chorros (grifos de agua domiciliar).

3 En un exhaustivo análisis, Gutiérrez y Salazar (2013) reflexionan acerca de la participación de los indígenas en la Guerra Federal en Bolivia, con sus propias banderas de lucha, las cuales pueden resumirse en: restitución de tierras y autogobierno. Dicen los autores que: "en la derrota de los conservadores, los indígenas simplemente comenzaron a retomar sus tierras y a establecer gobierno de indios".

La fiesta es una de las más potentes maneras de producir lo común. Para ampliar esto, quiero exhibir la importancia de la fiesta: por ejemplo, en 1994 se organizó una de las más memorables, se inauguraba nuestro proyecto comunal de agua, un proyecto que se realizó gracias al trabajo de hombres, mujeres, niñas y niños que realizaron faenas para abrir zanjas, se colocaron tubos, se acarreó arena para la construcción de tanques donde el agua se depositaría, etc. Después de mucho, al fin habíamos acabado y por eso teníamos que celebrar. Ese día estábamos inundados de armoniosos sonidos compuestos por uno de los más reconocidos músicos *k'iche's*: Don Lalo Tzul, fundador de la Marimba Ecos Manzaneros[4]. La fiesta tuvo lugar en la casa de quien presidía la comunidad.

Era una casa donde no llegaba transporte y era difícil trasladar los instrumentos musicales. Entonces, se organizaron comisiones para todo: para el traslado de los instrumentos, para organizar la alimentación de luz de los equipos, para acordar con la radio que transmitiría el evento, para cargar los instrumentos, etc. Se planificó un presupuesto que tenía dos líneas claras, comprar alimentos para tres días y cubrir el pago de los músicos.

Todas las familias contribuimos con cuotas de dinero para que esta fiesta se realizara. Las señoras estrenaban huipiles y cortes[5], mientras realizaban un trabajo descomunal en la cocina para preparar la comida de tres días consecutivos: cocieron el *nixtamal*[6], hicieron las compras, prepararon la co-

4 La marimba orquesta Ecos Manzaneros es una de más famosas orquestas de músicos *k'iche's*. Era un conjunto que inició en el cantón Paquí y que amenizaban las fiestas comunales y las fiestas patronales en casi todo el país. En los años 80 y 90 fue de los grupos musicales más famosos de la Guatemala indígena y no indígena.

5 El corte es la prenda que las mujeres utilizan para vestir de la cintura a los tobillos. Las piezas de vestir de las mujeres indígenas son básicamente tres: el corte, el huipil y la faja.

6 El nixtamal es el proceso de cocción y cocina para realizar la tortilla o el tamal.

mida de tres tiempos, lavaron los trastos y limpiaron el lugar de la fiesta, al mismo tiempo que cuidaban colectivamente a sus hijos. Sin duda, fue una fiesta memorable.

La fiesta comunal era responsabilidad de todas y todos, pero gran parte del trabajo recae en la responsabilidad de las mujeres. Silvia Federici, reflexiona que si queremos una sociedad comunal más justa, entonces tendríamos que propiciar el trabajo compartido y cooperativo entre todas y todos, porque la sobrevivencia de una sociedad no puede realizarse a costa del daño de la salud y el sobrecargo de trabajo de las mujeres (Federici, 2013).

Las mujeres siempre trabajaron en las asambleas comunales, esa ha sido la vida que ha llevado doña Julia Tohom, mujer madre de 5 hijos, originaria del cantón Chuisuc. Ella realizó su servicio como alcaldesa comunal y junto con varias mujeres y hombres de su comunidad participaron en la organización del trabajo comunal para el mantenimiento de las fuentes de agua, del cementerio, por el lapso de un año. Participó activamente en la organización de una de las primeras protestas contra el alza de la energía eléctrica, al mismo tiempo que era parte de una organización de violencia contra la mujer. Hoy se desempeña como tesorera de la Sociedad de San Miguel que se encarga de la organización de la fiesta patronal de San Miguel Arcángel el 28 de septiembre. Doña Julia Tohom dice:

> Yo ya hice mi *k'ax k'ol* hace años. Ya pronto les va a tocar a mis hijos, pues la tierra comunal hay que mantenerla. Nuestros padres y nuestros abuelos la mantuvieron. Yo desde que soy niña me acuerdo cuando íbamos a trabajar a la montaña, llevábamos nuestra comida porque era de todo el día, también llevábamos nuestros animales para que comieran en el bosque. Arreglábamos las fuentes de agua, limpiábamos el zacate -mala hierba-, sembrábamos nuevos arbolitos. Era como una fiesta, pero yo me recuerdo que éramos más mujeres que hombres, porque antes ellos se iban a trabajar a las fincas al corte del café. Hemos sido las mujeres quienes cuidamos y mantenemos la tierra comunal, aunque a veces los

> compañeros no lo reconocen y no quieren valorar nuestras voces en la asamblea, pero es doble el trabajo, porque nosotras aparte tenemos que encargarnos de hacer la comida. Nosotras sabemos muy bien cómo vivimos, por eso no es tan fácil que nos vengan a decir que si van a poner una minera, que si van a poner una hidroeléctrica, porque nosotros conocemos muy bien nuestros bosques y sabemos que van a dañar el bosque que es desde donde viene el agua. Si tocan el agua, (aunque ya lo intentaron) ahí sí nos vamos a levantar contra el gobierno y los políticos. Creo que aunque hay mucha gente que está con los Arévalo, cuando se den cuenta que son ellos los que aprueban las leyes para quitarnos el agua, ahí sí se van a levantar" (Tohom, 2014, entrevista personal).

Las ideas de doña Julia Tohom me permiten alumbrar lo siguiente:

a) El *k'ax k'ol*, o trabajo comunal, es la manera desde la cual se produce lo común. Este hacer en común es histórico y da cuenta de que las luchas políticas en Totonicapán han sido pensadas casi siempre desde y por la defensa y recuperación de los medios concretos por la reproducción. Por eso son cotidianas y de larga data.
b) Es un discurso que emerge de una experiencia de vida, de un saber y conocimiento que se ha aprendido desde la práctica. En el caso de Julia Tohom (y de muchos y muchas más), desde niña ha trabajado en la organización del trabajo colectivo; ha realizado esas imprescindibles tareas para satisfacer las necesidades de manera directa.
c) Aun cuando las mujeres no participen directamente en la producción de decisión colectiva, y no siempre tengan la real posesión de la tierra, es claro que la fuerza del trabajo de ellas es la que sostiene en gran parte lo comunal. Incluso si las mujeres no están habilitadas para ejercer decisión colectiva en la asamblea (porque la representan los hombres, los padres o los hermanos), ellas trabajan comunalmente porque, si bien no participan en la decisión, están habilitadas porque ellas hacen uso y tienen

beneficio colectivo, en tanto participan como esposas, hijas, hermanas. Sin embargo, son ellas quienes trabajan en el territorio, pues hacen uso de éste y obtienen todos los beneficios que emanan colectivamente. Aquí, claramente nos encontramos con una jerarquía, pero no es la misma que analiza Silvia Federici (2015) lo que ella nombra como el patriarcado del salario, donde hay una plena separación entre productores y medios de producción. Aquí con lo que nos enfrentamos es con una inclusión diferenciada de las mujeres en la participación para la decisión; es decir hay una serie de jerarquías, pero no han de ser leídas con los aparatos con los que se leen las jerarquizaciones de las mujeres en sus luchas por producir políticas públicas o por convertirse en servidoras públicas.

d) La división sexual del trabajo marcado por el capitalismo se observaba cuando algunos hombres tenían que ir a trabajar a las fincas en los tiempos del corte del café y de la zafra en los años 70. Esto se reactualiza cuando la asamblea esta integrada (como miembros titulares) con mujeres; dado que varios hombres han tenido que migrar para trabajar a Estados Unidos. Tal orden de división sexual del trabajo hace que las mujeres, hermanas, esposas o madres, sean las que sustituyan a los hombres que migran en las jornadas de trabajo comunal y en la producción de decisión.

Doña Julia Tohom también ofrece una descripción de cómo nos nombramos entre nosotras y nosotros, y la manera de significar nuestro gobierno a partir de conceptos y estrategias: *k'ax k'ol, la tierra comunal, la fiesta, las luchas y el levantamiento contra el Estado*. A continuación detallaré ampliamente algunos de estos conceptos y las lógicas de funcionamiento de los sistemas de gobierno.

2. *K'ax k'ol*: el poder del pueblo está en el Servicio

K'ax K'ol es una estrategia de trabajo *k'iche'*. Etimológicamente *k'ax* significa dolor y *k'ol* trabajo o servicio. Existen dos maneras de nombrar trabajo en idioma *k'iche'*: *k'ol* y *chak*. Ambos son verbos y se refieren a trabajo; pero *k'ol* alude al trabajo comunal, es decir, a una actividad en la que hombres, mujeres, niñas y niños trabajan para producir bienestar comunal, por ejemplo, limpiar el cementerio, limpiar las fuentes de agua; en cambio *chak* significa el trabajo remunerado, es decir, el que todas y todos realizamos para el sustento familiar por ejemplo. *Cha'k* es ser costurera, tejedora, comerciante, carpintero, migrante, agricultor, etc.

Una interpretación libre de *k'ax k'ol* al castellano seria trabajo que cuesta, o servicio comunal que es obligado, y quizás las palabras castellanas que más se acercan a esta expresión son las de "servicio" o "trabajo comunal". De aquí en adelante usaré indistintamente los tres términos para designar a la obligación que todas y todos tenemos de trabajar para el sostenimiento de la vida comunal. Así, el trabajo comunal, que es la relación social -fuerza de trabajo- que habilita la producción de lo que necesitamos para vivir y producir nuestras vidas, y que tiene que ser pautado, organizado y reglamentado, aquí presenta una interconexión directa con las asambleas.

El servicio no es remunerado, es la obligación que todos y todas tenemos de colaborar para el sostenimiento de la vida en común. Por ello, el *k'ax k'ol* significa hacerse cargo del mantenimiento de los caminos, participar en una marcha, realizar trámites en los tribunales, redactar actas en las asambleas, hacer compras para la fiesta, organizar el baile, realizar cultos religiosos católicos, protestantes, reforestar el bosque, cavar sepulturas para los muertos, etc. De tal manera que, una de las medidas para el equilibrio comunal es que nadie ha de vivir del servicio de otras personas.

Si pensamos desde la noción del *k'ax k'ol*, las unidades domésticas (donde se organiza el mundo de la reproducción) y la sociedad política (donde se organiza la vida co-

lectiva), no se encuentran plenamente separadas, si acaso es válido hacer esa distinción; en el mundo comunal más bien uno sustenta al otro y, al mismo tiempo, nos alimentamos mutuamente. Por eso, es posible ingresar a la universidad y hacer una carrera, podemos trabajar como maestros normalistas rurales, o podemos ser comerciantes, y es posible –aún y con dificultades- porque las condiciones materiales cotidianas están garantizadas. En consecuencia, en las tramas comunales las trayectorias personales son realizables y posibles, es decir las trayectorias personales de trabajo, comercio o profesionalización se desarrollan respaldadas por un piso común en el que la vida cotidiana se garantiza de manera más inmediata.

Servimos a la comunidad y a las asambleas comunitarias, sabemos claramente que no podemos vivir individualmente y que tenemos que auto gestionarnos para que tengamos agua, para que los caminos estén en buen estado y para que la montaña siga siendo comunal.

Así, es nuestra obligación trabajar por la vida comunitaria. Silvia Federici dice que es desde el trabajo no remunerado donde se sostiene la vida política y económica de las sociedades (Federici, 2014). En una sociedad indígena como la de Totonicapán, el *k'ax k'ol* es vital para comprender las condiciones de posibilidad del despliegue de los sistemas de gobierno comunal indígena. El *k'ax k'ol* es la fuerza material que produce lo común, que se reactualiza en la vida cotidiana.

En los sistemas de gobierno comunal, la producción y la reproducción de la vida no se encuentran plenamente separadas.

Lo comunal, no inhibe el despliegue personal, sino más bien lo afianza. Por ello, es posible que trabajemos como comerciantes, que podamos estudiar, que trabajemos como maestros en escuelas primarias, que podamos tejer textiles y comercializarlos por toda Centro América, que realicemos trabajos técnicos o que algunas y algunos trabajen en dependencias estatales, porque los medios concretos de vida los poseemos, los hemos trabajado constantemente.

A continuación presento las ideas de una autoridad comunal, las cuales permitirán ampliar la interpretación del *k'ax k'ol*.

> Esta es la segunda vez que hago mi servicio y estoy convencido de que hacemos gobierno pero de manera diferente a la que hace el Estado. Uno, cuando está haciendo su servicio tiene que buscar cómo hacer para continuar el trabajo que nos da de comer a diario. Yo tuve que ver cómo hacer para no faltar a mi trabajo. Cuando se está de tiempo de servicio, uno tiene que levantarse a las 5 de la mañana, recorrer con los guardabosques por lo menos una vez a la semana y verificar que nadie corte árboles. También tenemos que ver constantemente si las fuentes de captación de agua llegan a todas las casas, y si alguna vez no llegan hay que averiguar dónde está el problema; algunas veces se rompen las cañerías y ahí tienen que estar atentos los fontaneros para ir a arreglar para que no se desperdicie el agua.
>
> Hay que organizar los días de faena para la reforestación, para la limpieza de camino y del cementerio. Si se recauda el dinero por contribución o por multa tenemos que hacer entrega responsable de cuentas al fin de nuestro año de servicio, además tenemos que encabezar los problemas que se vayan presentando, si tenemos que ir a las marchas y manifestaciones tenemos que organizar las salidas o tomar asistencias cuando sea necesario. Hemos resuelto muchos casos, por ejemplo este año tuvimos dos dificultades que resolver, el primero es que llamamos a una asamblea para discutir con los micro buseros, pues querían subir el pasaje. En la asamblea se acordó cuánto se tenía que pagar y también se les puso como condición que podían trabajar, siempre y cuando colaboraran en la reparación constante del camino.
>
> Otro caso que tuvimos que resolver fue cuando pusieron una torre de alimentación para mejorar la señal de la empresa telefónica Tigo. Nos dimos cuenta que todas las semana entraba un camión. Nosotros, como junta directiva, fuimos a la entrada principal y conversamos con ellos. Les dijimos que el camino lo arreglamos nosotros constantemente, que no es una carretera de la que se encargue el gobierno y por lo tanto, todo el que lo use tiene que colaborar con el mantenimiento.

> Llegamos a un acuerdo y ellos tienen que dar una cuota porque dicen que no pueden venir a trabajar en las faenas. Fue una negociación que llevó mucho tiempo.
>
> El otro caso tiene que ver también con el camino: está prohibido que ingresen los camiones, pero algunos comunitarios siguen ingresándoles, negligentemente; volvimos a convocar una asamblea para hacer entrar en razón, pero la asamblea decidió que debían tener un límite. En fin, algunos estaban de acuerdo, otros no. Uno a veces se hace de enemigos, nos atacan diciéndonos que buscamos beneficios personales, eso nos dijeron los de Tigo, y también a los que sancionamos por ingresar camiones. Todo lo que hacemos los tenemos que informar a la asamblea y dejarlo en consigna para que la directiva del año siguiente dé continuidad de todo lo que venimos haciendo no se pierda (Autoridad comunal, enero de 2014).

Si el gobierno comunal indígena es la organización política para garantizar la reproducción de la vida social en la comunidades, el *ka'x k'ol* es el piso fundamental donde descansan y se producen estos sistemas de gobierno comunal. Eso queda claro en las ideas anteriores, porque es el *k'ax k'ol* el que tiene la capacidad de renovar y crear nuevas estrategias que fortalecen los sistemas de gobierno. Es un trabajo que, como es realizado por mujeres, hombres, niños, niñas, ancianas y ancianos, es comunal y plural.

En el servicio se juega la participación plena de todas y todos, sin distinguir si pertenecemos o no a las alianzas de parentesco; de ahí su potencia. Las ideas que acabo de presentar provienen del cantón Paquí. Sin el ánimo de generalizar, puedo decir que muchas de las acciones están significadas y pasan más o menos de la misma manera en otras comunidades.

En todo caso, el servicio se constituye como fuerza y potencia política de los sistemas de gobierno, es la posibilidad de la creación política y del establecimiento de formas de gobierno autorregulado, lo cual permite que las tramas comunitarias se doten de fines y permanentemente se actualicen.

De ahí que el gobierno comunal indígena sea la organización política para garantizar la reproducción de la vida en las

comunidades, donde el *k'ax k'ol* es el piso fundamental en el cual descansan y se producen esos sistemas de gobierno comunal y donde se juega la producción de la decisión de todas y todos.

A continuación propongo una clasificación del trabajo comunal para dar cuenta de cómo todos y todas podemos trabajar y que lo comunal indígena no abreva exclusivamente de una identidad, sino en la capacidad que todos y todas tenemos de trabajar.

a) Servicio que produce la decisión: esto incluye variadas labores y estrategias para reunirse y deliberar colectivamente. Opera en ciclos regulares y depende del ritmo de la organización de las comunidades. Son pautadas y programadas dadas las situaciones urgentes y las que han de decidirse ordinariamente.
b) Servicio para producir coordinación: son las estrategias para poder construir alianzas externas con otras comunidades, para crear coordinación con luchas o fiestas a nivel nacional e internacional; aquí los comerciantes y viajeros juegan un papel fundamental porque ponen su saber y experiencia al servicio de los sistemas de gobierno y pueden trasladar y alimentar la información. También quienes participan en congresos o encuentros indígenas, apoyan en estas labores de coordinación. Generalmente el despliegue de éste saber se da cuando una persona se desempeña en un cargo de la autoridad comunal.
c) Para gestionar la fiesta: planear fechas, organizar rituales, gestionar los recursos para organizar la fiesta, calcular la comida, gestionar los grupos de música y organizar el relevo de la organización de la fiesta.
d) Trabajo comunal para organizar el dolor: me refiero a la fuerza de trabajo que se moviliza para organizar entierros que puede contemplar reunir medios para la alimentación, dinero para los ataúdes; hacer trámites para rescatar cuerpos en las morgues, y/o para organizar la repatriación de los migrantes que mueren en Estados Unidos.

Estas son cuatro formas que adquiere el trabajo comunal[7]. Mi interés de explicarlas por separado es para poder hacer comprender uno de los lemas que más se dice en las comunidades indígenas del altiplano sur de Guatemala: "el poder del pueblo está en el servicio," porque el servicio construye colectivamente condiciones para la autodeterminación material y ahí reside la potencia de las grandes rebeliones indígenas.

3. Producción comunal de la decisión política en los sistemas de gobierno

A continuación, presentaré las formas de organizar y de reproducir los sistemas de gobierno comunal y las maneras de organizar y producir la autoridad comunal. Ésta es una autoridad que no solo se elige y se delega; más bien, se nombran representantes para que se encarguen de garantizar los asuntos vitales para la organización de la vida durante un lapso de 14 meses, en que la decisión se ejerce en un espacio y en una situación concreta. Como dice Linsalata (2015: 76): "la capacidad decisoria sobre los asuntos comunes no es delegada a una entidad abstracta, sino que es ejercida directamente por la colectividad", porque las decisiones más importantes han de ser permanentemente consultadas con las asambleas de las comunidades, esa es una de las consignas principales de las autoridades.

Hay niveles de decisiones que es preciso distinguir; por ejemplo, los que versan sobre asuntos que tienen que consultarse obligatoriamente en la asamblea, y otros en los cuales no es necesario convocar a asamblea, sino que son las consignas que las autoridades tienen que seguir, porque para eso se les nombró, y para eso se les otorgó cierto consentimiento de la asamblea. Aclaro con un ejemplo: si en asambleas anteriores se ha decidido que siempre reforesta-

7 Jaime Martínez Luna (2013) reflexiona también sobre las formas que toma el trabajo comunal.

remos con especies coníferas que no producen madera, y luego alguien propone reforestar con especies que puedan servir para la comercialización, este es un asunto que tiene que ser decidido en Asamblea, ahí las autoridades no pueden mandarse solas. Pero si sucede que hay que cambiar tubos o llaves de paso del agua, eso no se consulta porque para eso se les ha nombrado.

Avanzo con la explicación de cómo se fragua el poder comunal en lo local y se despliega en la gran junta directiva de los 48 cantones. Para ello, voy a diferenciar dos tipos de asamblea: Asamblea de Cantón, la cual se organiza en cada uno de los 48 cantones, y Asamblea de Autoridades o Central, que es la reunión de todas la asambleas en el centro del pueblo de Totonicapán; cada asamblea, construye rotativamente juntas directivas como manera de organizar la autoridad.

3.1. Asamblea Cantonal

Gobierno que funcionan de manera interna y establece contacto, y relaciones con los cantones circunvecinos. Se constituyen así: la asamblea elige a 12 autoridades que serán los que se encargan de organizar las diversas tareas prácticas y políticas al menos en dos niveles:

a) Las que son indispensables para organizar y gestionar la vida cotidiana, limpiar fuentes de agua, negociar con otra comunidad el paso, organizar el lugar donde un muerto se va a enterrar, resolver problemas de violencia intrafamiliar.
b) Las que, si es preciso, establecen estrategias de lucha contra el Estado o las transnacionales.

Estas autoridades son las encargadas de representarnos en la gran asamblea de autoridades comunales en el centro del pueblo. Son elegidas por un tiempo de 14 meses; 12 meses de servicio completo y 2 de transición con sus respectivos relevos (uno antes y uno después).

Alrededor del los días finales de octubre de cada año -las fechas siempre varían-, las autoridades comunales en ejercicio, realizan los "*llamados al servicio*", que es una asamblea que se celebra para hacer saber que se van a elegir autoridades y para que se vaya pensando a quién proponer. Las mujeres y hombres algunas veces son llamados a servir porque la asamblea decide por llamado especial, por una característica especial; en otras, la asamblea elige porque es una persona que ha causado muchas dificultades en la vida comunitaria, porque no ha querido hacer *k'ax k'ol* y por eso tiene que servir. Es una forma de incluirlos y obligarlos para servir, para que ya no se les olvide que sólo podemos vivir en común.

El día de la asamblea para elegir a las autoridades se convoca por medio de bocinas y de parlantes, y se cuida bien que el día sea el adecuado para realizar las reuniones. No tiene que ser un día de plaza de mercado importante como jueves, viernes, sábado o martes. Pueden ser lunes o domingo para asegurar que todas y todos tengan por lo menos el día libre.

Los miembros que se nombran y eligen en Asamblea Comunal son los siguientes:

- Presidente o Alcalde Comunal: Es el que se encuentra nombrado para la representación de las asambleas ante la junta central, al mismo tiempo que se encarga de la organización del cuidado de fuentes de agua, de los bosques, del camino, y del cementerio. Organiza los turnos de cada familia. También resuelve los conflictos intrafamiliares que ocurren entre hermanos o entre esposos.
- Secretario: Se encarga de la redacción de las actas en las asambleas y en todos los acontecimientos. Guarda registro de todos los eventos y es auxiliado permanentemente por sus compañeros o miembros de la asamblea.
- Tesorero: Está obligado a la recolección de cuotas de las familias comuneras. Se encarga junto con sus compañeros de entregar cuentas de esos fondos todos los años.
- Vocal I: Sustituye al presidente o alcalde en su defecto.

- Vocal II, III y IV: Se encargan de citar para los trabajos comunales a cada una de las familias.
- Guardabosque: Está encargado de realizar rondas diarias en los bosques, para cuidar que nadie tale o bote árboles en las montañas, para que nadie invada. Para esta labor siempre se eligen a personas jóvenes.
- Fontaneros: Se encargan del cuidado y mantenimiento de las fuentes de captación y distribución de agua potable. Reparan los tubos rotos. Se entrenan en todo un saber sobre el manejo de fuentes de captación. Este es un trabajo que han realizado muchas mujeres.
- Delegados de baños: Son los encargados de participar en el cuidado de las fuentes de aguas termales que se encuentran en la cabecera de Totonicapán. Ese no es un dato menor porque estas fuentes de aguas termales están constituidas por 4 *Tuj* o temazcales que sirven a las mujeres que han tenido parto para que realicen sus baños curativos. Esos baños están íntimamente ligados a la reproducción de la vida.
- Escolares: Son dos encargados de auxiliar a los profesores en el funcionamiento y mantenimiento de la Escuela.
- Alguaciles: Son los encargados de cuidar los títulos de las tierras comunales, y los que trasladaban la correspondencia a cada uno de los cantones.
- Custodios: Se encargan de resguardar y administrar los terrenos que sirven como cementerios.

La función de estas mujeres u hombres electos a estos cargos de servicio es gestionar el uso y el acceso a los bienes comunales, a organizar y planificar el trabajo colectivo. Ellos y ellas encarnan una representación territorial ante la asamblea de autoridades comunales. La representación, en tanto es territorial, no es abstracta, sino constantemente negociada con la asamblea; de ninguna manera se delega, no se deja actuar solos a los representantes y tampoco se les abandona con todo el trabajo.

A diferencia de la forma liberal de la política que establece mediaciones y formatos procedimentales para organizarse, en los sistemas de gobierno comunal las relaciones de autoridad van estructurando procedimientos para no entregar a una persona la capacidad de decidir, pero también porque no se puede abandonar a los encargados para que se encarguen solos del trabajo.

3.2. Asamblea de Autoridades

Contemporáneamente el poder comunal se constituye, y circula de abajo hacia arriba. Se dispersa en 48 asambleas, y al mismo tiempo se constituye en uno solo. Usemos la metáfora de los pisos para pensar de mejor manera, en tal sentido puedo decir que un primer piso está conformado por las asambleas cantonales y sus representantes, y si subimos un nivel nos encontramos con la conformación de la gran asamblea de autoridades comunales, son ellos quienes integran la junta directiva de los 48 cantones de Totonicapán.

La estructura de autoridad comunal de Chuimeq'ena' tiene una arquitectura de cuatro funciones claramente delimitadas y organizadas en cinco directivas autónomas entre sí.

a) Junta directiva de alcaldes comunales de los 48 cantones de Totonicapán: integrada desde un proceso de elección por los alcaldes comunitarios de los 48 cantones.
b) Junta de recursos naturales o guarda bosques de los 48 cantones: lo integran los guardabosques de todas las comunidades y vigilan permanentemente los límites del bosque para controlar el corte de árboles; tienen la facultad de confiscar hachas o motosierras, si es que alguien no autorizado corta un árbol.
c) Junta de alguaciles de los 48 cantones: son electos por todos los delegados de alguaciles de las comunidades, se eligen dos juntas para funcionar por turnos de primera y segunda quincena, su trabajo es que por 24 horas al día y

los 365 días del año cuiden los títulos de propiedad y los documentos de las comunidades.

d) Junta de baños termales de los 48 cantones: integrada por guardianes de los baños termales, son los cuidadores de los temazcales, su mantenimiento, limpieza y administración.

Estas 5 directivas garantizan una serie de niveles organizativos cruzados entre las comunidades. Casi nunca se repiten los presidentes de las mismas comunidades, y eso distribuye la organización de las decisiones; así se evita el centralismo en una sola comunidad, al mismo tiempo que se distribuye el trabajo colectivo de manera centrífuga. Cada una de las directivas es autónoma; es decir, ninguna está bajo el mando de otra y eso también equilibra el poder.

Las juntas directivas no tienen autoridad sobre las asambleas cantonales, más bien la relación que hay entre juntas cantonales y juntas directivas centrales son siempre negociadas acorde a las circunstancias; esto significa que el nivel de acción concreta de las juntas directivas es coordinar con las comunidades las labores de la reproducción y también representar a las comunidades ante el Estado y sus instancias locales. Las juntas directivas son, entonces, niveles segmentados de autonomía al interior y unificación de la voz al exterior. Recalco: la potencia de las 5 juntas directivas de los 48 cantones de Totonicapán es su capacidad de auto regular y organizar a miles de personas que realizan *k'ax k'oles* para la producción de lo común.

4. ¿Cómo nos elegimos? Un acercamiento a la conformación de la Asamblea de Autoridades y su Junta Directiva de Alcaldes de los 48 cantones en el 2014

La asamblea de autoridades se integra por todos los representantes de las autoridades de las 48 asambleas comunales. Así, el 9 de noviembre de 2013 tuvo lugar la asamblea de au-

toridades comunales número 194 en el edificio del Salón de Usos Múltiples de Totonicapán. Más de mil personas entre mujeres y hombres nombrados por 48 asambleas comunales de Totonicapán abarrotaron el recinto para presenciar "nuestra elección de la junta comunal número 194 después de la rebelión indígena de Atanasio Tzul", tales fueron las palabras con las que comenzó el presidente de la junta directiva central.

Las actividades iniciaron a las 8:00 a.m., y culminaron pasadas las 15:00 p.m. Se eligieron a los encargados de la junta directiva central de los 48 cantones para el periodo 2014-2015. La Radio Comunitaria La Niña transmitió esta actividad, así como varios canales por internet que divulgaron a nivel nacional e internacional el proceso de las elecciones.

Fueron invitadas las autoridades indígenas de la región Ixil (Nebaj, Cotzal, Chajul) y de la región Mam (San Marcos y Huehuetenango), quienes presenciaron como testigos honorarios la manera cómo elegimos nuestras autoridades, y también cómo los voceros de sus pueblos darían a conocer a la asamblea, las luchas que se están desplegando en el occidente del país, contra las mineras, las cementeras y las hidroeléctricas. "Venimos porque tenemos que construir todos juntos estrategias de cómo nos coordinamos para luchar contra el saqueo y las matanzas que el Estado viene permanentemente realizando sobre nuestros pueblos" (Autoridad del pueblo Ixil, 2013).

4.1. Consignas de las Directivas Centrales en el Sistemas de Gobierno Comunal Indígena

La consigna es el compromiso y obligación que cada persona que hace *k'ax k'ol* adquiere en el momento en el que le entregan la vara del servicio[8].

8 Es un símbolo que designa autoridad indígena.

Cuadro de resumen de consginas

K'ax k'ol	**Consigna**
Junta directiva de alcaldes comunales de los 48 cantones de Totonicapán. Integrada por la asamblea de autoridades comunales. Desde hace unos 10 años se ha venido observando la participación protagónica de mujeres jóvenes.	a) Coordinación de actividades de los 48 sistemas de gobierno de los 48 cantones. Esto supone que sistemáticamente cada año recorren los límites de las tierras comunales, verificando que los linderos y mojones sigan intactos. El primer recorrido es del cerro María Tecún a Rancho de Teja. b) Revisan y hacen lectura a los documentos del "común", es decir, revisan el título de propiedad de la tierra comunal. c) Realizan recorridos por los edificios y demás bienes que pertenecen a la alcaldía comunal de los 48 cantones. (caminos, bosques y demás espacios). d) Toman las consignas que se encargan de los procesos de lucha que el pueblo viene desplegando. e) Organiza las estrategias de interlocución con el sistema estatal. f) Trabajan para el establecimiento de alianzas con los otros sistemas de gobierno comunal indígena constituidos o en proceso de constitución y con los procesos de lucha que se desarrollan en otros territorios.
Junta de recursos naturales de los 48 cantones de Totonicapán. Integrada por hombres y mujeres que han sido nombrados como guardabosques en cada una de las 48 comunidades.	a) Se encargan de la sistemática reforestación del bosque. b) Producen las plántulas de árboles en el vivero comunitario. c) Recogen los árboles caídos ya sea por tormentas u otras causas. d) Vigilan que no suceda la tala de árboles. Construyen estrategias para la participación en mesas de discusión sobre reforestación, cambio climático, etc. e) Organizan las rondas de cuidado y vigilancia de los bosques comunales.

Junta de primera y segunda quincena de alguaciles de los 48 cantones de Totonicapán. Son mujeres y hombres nombrados como alguaciles en cada comunidad. (Anteriormente se encargaban de repartir la correspondencia en las comunidades).	a) Los alguaciles son los que se encargan de realizar las citas para las asambleas y esa es una de sus funciones primordiales. b) Una labor fundamental es cuidar, -los 365 días del año, las 24 horas-, los documentos comunales: Título de propiedad, libros de actas, documentos importantes de los sistemas de gobierno comunal indígena en Chuimeqe'na. c) La junta organiza los turnos para la guardia de los documentos.
Junta de Baños de los 48 cantones de Totonicapán. Integrada por mujeres y hombres que han sido nombrados como los que se encargan del mantenimiento de las fuentes de aguas termales (Existen fuentes de aguas termales que contiene azufre, que son medicinales y que sirven primordialmente para que las mujeres realicen sus baños de post parto en los temazcales).	Se encargan del mantenimiento, limpieza y funcionamiento de los *tuj* (temazcales) de las fuentes de aguas termales. Organizan un parqueo de carros de los usuarios de los baños. La junta organiza los turnos de todos los delegados para el cuidado de los temazcales.

En la asamblea número 194 se eligió solo a la Junta Central de Autoridades, las otras se conforman en fechas diferentes y son convocadas por cada una de las otras asambleas. Concentrémonos en la Junta Central de Autoridades que son electas según discursos y trayectorias de los representantes.

Los que serán electos por asamblea de autoridades cumplirán doble servicio: hacen *k'ax k'ol* en su comunidad y hacen *k'ax k'ol* en el pueblo completo, tienen doble carga y por eso los transportistas colaboran con ellos y no cobran su traslado. Las señoras del mercado aleatoriamente les brindan alimentos, porque saben que no están trabajando y no tienen el suficiente dinero para comer.

El proceso de nombramiento es el siguiente: los 48 representantes de los cantones tienen un tiempo establecido para enunciar un discurso sobre opiniones o aspiraciones del por qué pueden y quieren ser electos como presidentes. Es un evento en el cual se producen diversas y plurales voces de hombres y mujeres que se presentan a sí mismos, narran sus trayectorias y dificultades comunales y personales. Es un acto cargado de emotividad porque los y las alcaldesas hablan del privilegio o responsabilidad de poder llegar a ser presidente o presidenta de las autoridades comunales de *Chuimeq'ena'*.

Este acontecimiento anual es comunicado y significado en un lenguaje político en dos idiomas simultáneos: el español y el *k'iche'*. Se transita a las dos lenguas de manera casi automática y dependiendo de lo que sea preciso significar y decir.

En la asamblea del 9 de noviembre de 2013, las voces que escuchamos eran: "*el servicio es nuestra fuerza y espíritu político de nuestro pueblo. Tenemos que entender que hay seguir cuidando el pueblo nosotros mismos, no esperamos que sea el Estado a que venga*" (Autoridad comunal, 2013). Este discurso da cuenta de que no es el Estado el que ha de resolver el problema, sino que la política indígena que emana de los sistemas de gobierno se despliega de un nosotros.

Otras voces recalcan: "*(…) Es importante seguir sirviendo en nuestra organización para no morir y no dejarnos matar por un Estado que ya vimos y sabemos que es genocida*" (Autoridad comunal, 2013). Estas palabras dan cuenta de la reactivación para asegurar el acto de vivir, lo que circunscribe a la reproducción y a no dejarnos morir, lo cual da cuenta de la orientación defensiva y a la vez constructiva de otra forma de organizar la vida desde los sistemas de gobierno.

Algunos otros hacen apelación a la historia de la política del servicio:

> Sabemos muy bien que nuestras familias, nuestros padres y abuelos han luchado, han dado su tiempo, han sido criticados. Ellos nunca bajaron los ánimos y a nosotros nos toca continuar sirviendo para seguir existiendo. Somos un pueblo heredero de

> Atanasio Tzul, y de Lucas Aguilar, sabemos que ellos estaban haciendo su servicio y por eso encabezaron las rebeliones contra los criollos en el tiempo de la colonia. Así es nuestra responsabilidad, cuidar nuestros territorios. No vamos a dejar que los políticos de los partidos se metan a nuestra organización y quieran dividir la tierra comunal. Tenemos que cuidar nuestro territorio, nuestra agua, nuestros recursos porque son nuestra vida (Autoridad comunal, 2013).

Hay aquí la construcción de una conexión histórica y de actualización de las luchas anticoloniales que se potencia en el servicio actual de las mujeres y hombres que se encargarán de organizar la vida cotidiana, al mismo tiempo que se afirma

Elección de junta directiva número 196

la capacidad de decir no a la dominación, aquí se muestra un más allá de la capacidad de veto (Gutiérrez, 2015).

Se realizan también algunos discursos en búsqueda de justicia y contra las leyes:

> La junta directiva tiene que seguir el caso de la masacre del 4 de octubre. La masacre no tiene que quedar así nada más, como si nada pasara. El Estado y el presidente no pueden venir a disparar sobre nosotros como si fuéramos animales. Esta tierra es nuestra y no vamos a permitir que la reforma constitucional pase, o […] Varios de los hermanos que murieron el 4 de octubre eran autoridades comunitarias. Si el ejército nos dispara es porque está queriendo que desaparezca nuestra organización, porque no le conviene. Nos atacan desde varios lugares, por eso están pagando a gente en las comunidades para que se presenten a hacer servicio (Autoridad comunal, 2013).

Se recrean diversas maneras de apelar a la justicia como igualdad y respeto a las autoridades comunales, como instancias iguales a las instancias estatales. En este sentido, una mujer dijo:

> Es la primera vez que participo en el servicio, no sé mucho, pero voy aprender. Voy a descuidar a mi familia todo este año para servir a la comunidad y seguir manteniendo vivas nuestras autoridades[9] (Autoridad comunal, 2013).

Tomé estos discursos[10] que hombres y mujeres enunciaron porque exhiben una pluralidad de voces. Cuando uno de ellos dice: "Nosotros tenemos que hacernos cargo de noso-

9 Este discurso da cuenta de que pasar por la experiencia del servicio produce un saber no precisamente especialista y que no es preciso ser técnico o especialista para gobernar

10 Estos discursos los extraje de mi escucha de la transmisión de la radio comunitaria La Niña que tiene frecuencia en internet. Varios de los que no estábamos en Totonicapán pudimos escuchar la asamblea comunitaria gracias a esta transmisión. Comunitarios que viven en Estado Unidos también seguían la transmisión. 9 de noviembre de 2013.

tros mismos", da cuenta de una de las más antiguas construcciones epistemológicas de la política indígena *k'iche'*. Sabemos que es desde un nosotros que se ha de organizar la vida en colectivo, hacer las cosas desde nosotros se refiere al *k'ax k'ol* desde los cantones, lo cual establece un límite tácito entre Estado y comunidades, y constituye una política indígena como ruta de autonomía.

También deja claro que es el *k'ax k'ol* o trabajo comunal la forma más efectiva de constituir y reactualizar lo común que sería una relación social en la que el *k'ax k'ol* cumple la función de establecer relaciones no mercantiles es, en fin, una pujante fuerza de plantarse contra la expropiación de la tierra, contra la intromisión de los partidos políticos, contra la violencia.

La asamblea 194 produjo la junta directiva para 2014-2015 de los 48 cantones, y quedó integrada de la siguiente forma:

Junta de alcaldes comunales 2014-2015

Cargo	Cantón
Presidente	Quiaquix
Vicepresidente	Zona Independencia
Secretaria	Paxtocá
Pro secretaria	Tenerías
Tesorería	Chiyax
Vocal 1	Chuculjuyup
Vocal 2	Tierra Blanca
Vocal 3	Pasajoc.

Fuente: Elaboración propia, diciembre 2013.

Entonces, los sistemas de gobierno comunal indígena históricamente constituyen un poder que funciona y circula desde abajo hacia arriba. Es un gobierno que se constituye desde abajo y de forma centrífuga y rotativa hacia arriba. Lo rotativo garantiza que los sistemas de gobierno imaginen, re-

nueven y conserven lo común y que funcionen construyendo distintos niveles de autonomía territorial que permitan un funcionamiento con una serie de contrapesos políticos al interior de las comunidades.

La tradición asamblearia de deliberación, y el que las mujeres y los hombres trabajen en el *k'ax k'ol*, son dos pisos políticos importantes y que funcionan produciendo la vida comunitaria. El funcionamiento de estos dos pisos es una estrategia política que no permite la expropiación de la capacidad de mando colectivo (tradición asamblearia) y organiza las prácticas colectivas para las labores cotidianas de la reproducción. Comunidad, como dice Silvia Federici (2014: 159) "no es una realidad cerrada, como un grupo de personas unidas por intereses exclusivos, que los separa de los otros, como las comunidades basadas en la religión. Comunidad es un tipo de relación social". Si comunidad es un conjunto de relaciones sociales, podremos entender a la comunidad indígena como un sistema de gobierno que busca autorregular la convivencia, organizar el trabajo comunal y la defensa de los territorios.

5. La tierra comunal: La defensa común del territorio

Así como destaqué la noción de "producir lo común", ahora me centro en el parentesco como estrategia jurídica-histórica para la defensa comunal, el uso y posesión de la tierra comunal.

El parentesco, en tanto estrategia, es contradictorio porque si bien ha sido una táctica que ha asegurado la propiedad del territorio y ha impedido que el Estado expropie la tierra, así como ha resguardado y normado el uso para que nadie la invada, al mismo tiempo ha producido efectos jerarquizantes de la disposición de las mujeres en la producción de la decisión colectiva y en la herencia de la tierra comunal.

Las mujeres sabemos de la centralidad de lo comunal que habilita el despliegue de trayectorias personales, sabemos también que deviene para nosotras como una forma de inclusión diferenciada en la producción de la decisión colectiva –como ya mencioné anteriormente-, también implica dificultades si decidimos formar una nueva unidad familiar con hombres que no pertenecen a la serie de apellidos que han resguardado las tierras comunales o cuando decidimos no formar núcleos familiares y decidimos organizar nuestras vidas solas.

El parentesco, como estrategia jurídica de defensa de las tierras comunales, en primer lugar, produce una jerarquización en los sistemas de gobierno comunal y una inclusión diferenciada de las mujeres en el proceso de producción de la decisión. Para abrir la discusión y ensayar las rutas de interpretación propongo las siguientes interrogantes: ¿Qué sucede con los hijos de las mujeres que deciden formar una familia con un hombre que no pertenece a los apellidos que resguardan la propiedad comunal de la tierra? ¿En qué estatuto político participan las mujeres que deciden no formar una nueva unidad familiar?

La renovación y ampliación no puede ser pensada como un movimiento automático o inducido desde entes externos, ni tampoco de forma unilateral. Las formas comunales de lo político y la política son altamente conservadoras de lo que

existe –en el sentido del cuidado de la riqueza material de la que se dispone. Sin embargo, no son inmutables ni impermeables a las transformaciones: simultáneamente conservan lo que existe y abren lenta y dificultosamente posibilidades de ampliación del disfrute (Gutiérrez, 2015). Con esto quiero cerrar, para introducir en el siguiente capítulo las estrategias de las mujeres indígenas para vivirnos en las tierras comunales, manteniendo la tierra comunal, pero torciendo las relaciones que buscan conducir nuestras vidas.

Escudo de la Junta directiva
de alcaldes comunales

Capítulo IV
Las tensiones entre transformación y conservación dentro de los sistemas de gobierno: Parentesco, uso y propiedad de la tierra comunal

En los capítulos anteriores presenté una reflexión sobre cómo la tierra comunal y las relaciones sociales que de ella emanan producen lo comunal indígena. Analicé la amalgama de estrategias para regular las formas de uso y las jerarquías que inaugura el parentesco como una forma de auto regulación social, que sin embargo, ha sido producida como estrategia defensiva de la tierras comunales.

También presenté las tensiones que se expresan en torno a la producción de la decisión en tanto somos mujeres u hombres inscritos en relaciones de tramas comunales. Exhibí el despliegue histórico de lucha de las mujeres y los hombres por recuperar, regular y defender los medios concretos para la reproducción de la vida y las maneras cómo desde las tramas de familias extendidas se establecieron los criterios para el pago de los tributos y con ello ganar fuerza contra la expropiación y la dominación.

Ahora pensaré críticamente al parentesco más allá de entenderlo como estrategia para cuidar la tierra comunal. La herencia de la tierra y defensa de la tierra comunal ligada a una estructura de parentesco produce poderosos efectos en la conservación de la cohesión interna y, a la vez, tiene efectos de inhibición de la fuerza de las mujeres, pues establece que tengamos que organizar la reproducción de la vida únicamente desde el *formato matrimonial acotado*[1] para incluirnos en la trama más general de la reproducción y conservación del acceso a la tierra y los bienes comunales.

1 Este término del formato matrimonial acotado lo discutiré ampliamente más adelante.

El matrimonio como forma única forma de organizar la reproducción de la vida es un problema que compartimos una gran cantidad de mujeres, es una dificultad en términos materiales y simbólicos, que va desde los nudos que se expresan en el régimen en que se registra la propiedad y los bienes por los que el hombre y la mujer trabajan, hasta la tutela de los hijos, la carga simbólica que se tiene al procrear hijos sin padre, el lugar diferenciado donde la sociedad coloca a las mujeres que no deciden reproducirse bajo formato matrimonial. No me detendré a discutir la gran cantidad de luchas que en todos los esfuerzos de transformación social y política, ocurridos durante el siglo XX en diferentes países y continentes, fueron desplegadas por miles de mujeres que trataron de alterar y modificar las rígidas relaciones de subordinación y control inscritas bajo códigos matrimoniales. Remito al lector interesado en esta temática, al extenso y agudo libro de Wendy Goldman: *La Mujer, el Estado y la Revolución*, en el cual la autora da cuenta de estos esfuerzos en el período inmediatamente posterior a la revolución rusa de 1917. La crítica a la estructura familiar, al matrimonio como base de la familia, a la sujeción del cuerpo de las mujeres, al control del marido, alcanzó una radicalidad solo comparable a la belicosa reacción que durante el estalinismo buscó situar a las mujeres una vez más como "productoras de hijos de la patria", confinándolas en un régimen familiar recrudecido. Lamentablemente la crítica a la estructura familiar y al formato matrimonial ha quedado capturada durante los últimos años en el camino de la búsqueda de los derechos de la igualdad; aunque como menciona Silvia Gil (2011), quien habla del feminismo de la tercera ola, hay un nuevo cuestionamiento a la forma familia y al matrimonio expresado en términos de la lucha contra la heteronormatividad. Hasta aquí, la mención de otras importantes vetas de discusión y lucha contra fundamentos del orden patriarcal capitalista del mundo. Menciono lo anterior pues es mi interés dejar claro que las dificultades que las mujeres indígenas enfrentamos en la trama comunal, en tanto el parentesco se organiza a través de linajes patrilineales, no es más que una variante del

problema general que un sin fin de mujeres confrontamos en la actualidad. Abordaré desde la singularidad de mi ser mujer indígena el problema que impregna al sistema de gobierno comunal al que pertenezco.

Ahora bien, el problema específico con el que nos enfrentamos las mujeres indígenas consiste en que la reproducción de la vida y la transmisión de la herencia comunal de la tierra, en tanto se hace en clave patrilineal, nos coloca en un lugar en el cual somos empujadas a realizar estrategias matrimoniales de manera acotada frente a los portadores de los apellidos que compraron y defienden la tierra comunal. Cada mujer adulta de *Chuimeq'ena'* tiene que calcular su estrategia matrimonial para sortear las diferencias marcadas por con quien se case:

1. Si hace contrato matrimonial con un hombre con apellidos de la trama histórica.
2. Si realiza matrimonio con un hombre que no pertenece a los apellidos.
3. Si no realiza contrato matrimonial para procrear.

En cada una de las situaciones antes descritas, el horizonte de las mujeres comunales al interior de la trama de reproducción será frágil. Aunque la dificultad será distinta en cada caso. Una mujer que hace una estrategia matrimonial con un portador del apellido histórico negociará al interior de su familia su posición que siempre será mediada por su marido; por otro lado, en el caso de una mujer cuya estrategia matrimonial no se realiza en el marco de los apellidos históricos, en caso de pertenecer a la trama comunal tendrá una difícil posición, pues su marido no será fácilmente reconocido dentro de la trama y sus hijos tendrán todavía más dificultades para ser parte de ella.

El tercer supuesto, aquel en el cual una mujer no hace contrato matrimonial para establecer una nueva unidad reproductiva, en caso de que la mujer tenga hijos, tanto ella como su progenie gozarán de las prerrogativas y beneficios que brinda la trama comunal, aunque todos ellos confrontarán la

violencia simbólica ejercida desde un orden simbólico patriarcal que las colocará como mujeres sin hombres y como hijos sin padre.

La posición nuestra, contrasta con la posición de los varones, los cuales pueden establecer con mayor libertad contratos matrimoniales pues finalmente son ellos tanto quienes garantizan la pertenencia de la nueva unidad reproductiva que formen a la trama comunal, como los que garantizan la inscripción inmediata de sus hijos a la trama, en tanto transmiten apellido y propiedad.

Este problema que confrontamos las mujeres de *Chuimeq'ena'* lo abordaré bajo la clave de pensarlo como una inclusión diferenciada a la trama comunal. Decido llamarlo así, pues de esa manera evito el acercamiento basado en el par analítico inclusión/exclusión, propio de la cultura liberal.

Si el llamado "problema de las mujeres indígenas" se aborda desde la clave inclusión/exclusión se asume que las mujeres están excluidas de la trama, lo cual, tal como he argumentado a lo largo de todas esta páginas, es falso. No es casualidad que quienes realizan talleres de género sin comprender la potencia de lo comunitario, que garantiza colectivamente la reproducción de la vida a varones y mujeres, propongan -y a veces impongan- de manera irresponsable, un horizonte de igualación propio de sujetos abstractos, no de personas concretas que sistemáticamente conservan sus bienes colectivamente, organizando en linajes las tareas de la procreación y, en general, de la reproducción material de la vida.

En una trama comunitaria no somos sujetos abstractos, las técnicas de la igualación formal no son compatibles con nuestras estrategias de conservación y transmisión generacional de aquella riqueza concreta con la que contamos. Sin embargo, no negamos el problema de la inclusión diferenciada de varones y mujeres a la trama comunal. Es este un problema central y en las siguientes páginas presentaré una postura que no propondrá soluciones, pero que apelará a que la expresión clara de la problemática abra cauces a nuevos procesos de autorregulación de la trama en su conjunto.

Mi intención en este trabajo es, justamente, la clarificación del problema como paso previo a que mi condición de mujer, que es parte de esta trama comunal, aporte a la necesaria discusión de la jerarquización *sexo-genérica* que hoy es consustancial a la estructura comunal.

1. La Inclusión diferenciada y el deseo de las mujeres

En este acápite discutiré que la lucha y el deseo de las mujeres que viven en tierras comunales se expresa en la ampliación de los términos de inclusión dentro de la trama, para tener pleno acceso al uso y a la herencia comunal de la tierra, y para que su condición de pertenecer a la trama comunal no sea mediada por los apellidos masculinos. Tal como hemos dicho, el nudo del problema de las mujeres indígenas que habitamos tierras comunales no está inscrito en la dicotomía inclusión/exclusión, sino en erosionar las jerarquías de inclusión diferenciada a la tierra comunal.

De tal manera que las preguntas que movilizan este capítulo son ¿Cómo transformamos este formato de reproducción, sin perder el control de la tierra comunal? ¿Cómo transmitimos la herencia comunal de la tierra sin que sean únicamente los apellidos patrilineales quienes los aseguren? De esto trata este acápite. No se busca un proceso de "derechos de igualdad" entre hombres y mujeres que considere partir la tierra y convertirnos en pequeños propietarios, sino que consiste en ampliar los términos del uso más allá del parentesco. Tampoco se trata de establecer y crear una estructura de autoridad exclusivamente femenina que mimetice el modelo de autoridad masculina dominante, y que quiera desechar la presencia de los apellidos masculinos.

Las interrogantes que aquí complementan las anteriores son las siguientes: ¿Cómo transformamos sin perder lo que tenemos? Y ¿Qué significa ampliar los términos de uso de la tierra comunal, al mismo tiempo que seguimos cuidando que

el Estado no se presente como autoridad con capacidad de decisión sobre las tierras comunales?

La complejidad del problema que abordamos ahora, incluyendo el punto de vista de las mujeres, se hace mayor si vemos que lo que está en juego en la política comunal en general es establecer un equilibrio entre la conservación de la riqueza comunal y las dinámicas de transformación de las formas que inhiben la trayectoria individual de las mujeres que nacimos en tierras comunales y que heredamos el parentesco como forma defensiva de la tierra. La igualación formal es claramente la salida fácil y que abona a las iniciativas que proponen la partición de la tierra. No es casual que la igualación formal sea la manera moderna y capitalista de confrontar el problema del privilegio -en este caso masculino- y de la desigualdad. La posible solución al problema que traemos entre manos es muchísimo más difícil y tiene que ser abordada a partir de claves más cuidadosas. Una de estas claves consiste en criticar profundamente la noción de transformación, que no toma en cuenta que, al mismo tiempo que algo se transforma, necesariamente algo se conserva. Estamos criticando aquí, en particular la idea revolucionaria de transformación que pretende arrasar y desechar lo existente y reconstruirlo todo. Este significado del término transformación nos parece estéril, me acerco más bien a la noción de *trans-formación* trabajada por Gutiérrez y Salazar quienes entienden la noción de transformación en relación a la capacidad colectiva de producir forma más allá o en contra y más allá de lo dado: "la trans-formación social deviene así en el despliegue de la capacidad humana de producir y reproducir formas colectivas de habitar el mundo desde otro lugar que nos sea la dominación, la explotación y el despojo" (Gutiérrez y Salazar, 2015: 36).

Coincido con estos autores cuando señalan que la transformación deja de estar centrada en la totalidad de relaciones de dominación, abriendo paso más bien a la posibilidad de de/formar, re/formar lo existente a partir de esfuerzos colectivos situados y específicos. Es por ello que pienso en la posibilidad de transformar y conservar simultáneamente. Este

es el lugar singular desde el que miro y en general desde el que miran las mujeres indígenas con quienes he dialogado: nosotras queremos simultáneamente seguir habitando y conservando nuestra tierra comunal, al tiempo que deseamos alterar parte de las estructuras políticas internas –el parentesco- que la han hecho posible. Es decir, queremos conservar y transformar simultáneamente.

Si examinamos las luchas de las mujeres, daremos cuenta de que nuestras abuelas, madres y nosotras mismas nos hemos sumado siempre a defender y regular los medios concretos para que podamos hacer posible la vida, y al mismo tiempo vivimos la experiencia diferenciada y desequilibrada de que nuestros hermanos, amigos o padres tienen la libertad de formar una nueva unidad de reproducción siguiendo sus intereses individuales. "Libertad" o más bien prerrogativa de la que nosotras carecemos, estando con menos posibilidades de decidir y haciendo permanentes cálculos dentro de la trama comunal, al tiempo que la vivimos como garantía y sustento de la vida, también adquiere el carácter de límite inamovible. Mientras ellos, los varones portadores de los apellidos que transmiten la herencia de la tierra organizan su vida cotidiana realizando contratos matrimoniales con quien ellos prefieran, nosotras habremos de realizar un conjunto de cálculos en nuestras estrategias matrimoniales, pues, dependiendo de quién "otorgue apellido" a nuestros hijos, estos últimos tendrán mayores o menores posibilidades de acceso al uso y la herencia de la tierra, además de que nosotras tendremos mayor o menor acceso a las instancias de producción de decisión política comunitaria.

Iremos sobre esto con cuidado, aunque me interesa insistir y enfatizar en que tanto los varones como las mujeres, una y otra vez nos concentramos en deliberar cómo vamos a defender la tierra comunal o cómo haremos para poner obstáculos y límites a quienes quieren que paguemos impuestos sobre la tierra comunal. La problemática que me interesa analizar se emparenta con la que las mujeres indígenas de Chiapas reclamaban cuando declararon la Ley Revolucionaria de las Mu-

jeres en 1993. En dicho documento se expresaban las luchas por la dignidad y por las condiciones para la reproducción de la vida. Cuando en el artículo siete piden "derechos a elegir pareja y a no ser casadas a la fuerza", presentan el problema del matrimonio como manera de organizar la reproducción de la vida, y manifiestan que quieren disponer sobre cuándo quieren o cuándo no quieren casarse. Lo mismo ocurre en su apelación por una "participación plena en los asuntos comunales", en la que impugnan los mecanismos para producir decisión sobre la tierra y sobre el destino que ellas mismas quieren dibujar para sí mismas y para sus hijas e hijos.

En mi caso, el problema a discernir, entonces, es doble: por un lado, se trata de comprender que nosotras somos voluntad colectiva en la lucha hacia fuera, en la cual nos esforzamos junto a los varones por conservar la base material de nuestro sustento y nuestra riqueza colectiva; aunque, por otro lado, vivimos diferenciadamente la vida comunal al interior de la trama dependiendo del género que portamos.

Hemos dicho ya que las estructuras comunales en *Chuimeq'ena'* organizan su política desde las tramas familiares, donde las mujeres tienen un papel estructural, más que marginal. Parafraseando a Spivak (1985), la sociedad doméstica moldea a la sociedad política, eso es lo que sucede con las tramas comunales que despliegan luchas que abrevan de las unidades de reproducción.

De ahí el carácter estructural de las mujeres en la trama a pesar de quedar muchas veces invisibilizadas, dada la negación moderna del mundo de la reproducción. Es justo desde una mirada moderna predominantemente masculina del mundo desde donde se puede calificar las actividades de las mujeres y su presencia como marginal.

Sin embargo, en tanto son las mujeres quienes se hacen cargo de la economía para el sustento de la vida, mientras son las que organizan las comidas en las fiestas y las que se encargan de alimentar a las multitudes en las grandes rebeliones, su fuerza es la que emana del mundo cotidiano producido desde las unidades de reproducción donde ellas son fundamentales.

Es relevante tener en cuenta que, en tanto lo comunal se encuentra permanentemente agredido, la defensa y regulación territorial son el campo desde donde se han de comprender las luchas de las mujeres, la potencia y los límites concretos a sus maneras de empujar las transformaciones.

El punto duro desde el cual discutiré la tensión entre conservación y transformación consiste en lo siguiente: en *Chuimeq'ena'* las tramas de parentesco aparecen como una estrategia jurídico política que declara la propiedad sobre la tierra comunal[2], de tal manera que esa ha sido la estrategia para poner un freno al avance de la propiedad privada tal como se ha argumentado largamente en este trabajo. Sin embargo, las tramas de parentesco, al mismo tiempo moldean las formas del uso y herencia de la tierra, estableciendo formas de inclusión diferenciadas.

Por eso pienso el problema a la luz de la tensión transformación-conservación, pues tal mirada coloca a las mujeres indígenas en un campo de poder donde ellas son activas protagonistas por y desde la tierra comunal y, por lo tanto, apa-

2 Sumaré algunos elementos más sobre el carácter contradictorio del parentesco. Las comunidades de *Chuimeq'ena'* tuvieron que inventar en 1870 que una parte fundamental de su vida en común, o una de sus estrategias para poner un freno a la embestida liberal de expropiación de tierras, fuera el establecimiento de la propiedad comunal mediante los apellidos patrilineales. Y, en este sentido, la propiedad por el parentesco es lo que produce un efecto de negación de lo comunal, porque segmenta y también jerarquiza la titularidad de la tierra. Insisto, lo que está en juego es la posibilidad de disponer de los medios concretos de vida para que las mujeres indígenas dispongan libremente de sí y de sus deseos de vida, ya sea que deseen o no establecer un contrato familiar con algún hombre que pertenezca -o no- a las tramas patrilineales. Las alianzas de parentesco cumplieron un lugar central para frenar la expropiación de tierras comunales y de las estructuras del mando indígena, tal y como sucedió cuando en 1927 se estableció el decreto presidencial de la mixtificación de las municipalidades indígenas para borrar de un solo plumazo a las autoridades comunales y a las tierras comunales. Revisando los archivos comunales que datan de 1875, se pueden ver los documentos que alegaban y desconocían el decreto de mixtificación. El núcleo de los alegatos era la posesión y compra de tierras por contribución comunitaria de familias extendidas.

recen como hacedoras de estrategias jurídicas y políticas que garantizan la perdurabilidad de la tierra en la política comunal. Más allá de la difícil situación personal, nos enfrentamos directamente con los problemas de cómo conservar la tierra comunal frente al embate de expropiación que ejerce el Estado, pero al conservarla también producimos las condiciones para que las mujeres podamos disponer de nosotras mismas sin las presiones de la situación matrimonial, que altera nuestro acceso a la tierra comunal dependiendo del marido que elijamos. Nos confrontamos así a una doble estrategia que necesita transformar para garantizar la conservación y que para conservar a largo plazo necesita transformar una parte de las relaciones sociales. Lo más duro es que, cuando el Estado intenta invadir la tierra o controlar la tierra comunal, la principal forma de defensa para las comunidades es exhibir los títulos de propiedad donde se registra que son los apellidos patrilineales los que detentan la propiedad. Esta es una dificultad de la cual las mujeres también nos tenemos que hacer cargo, porque somos nosotras las que vamos a parir hijas o hijos, y deseamos que ellos sigan viviendo en tierra comunal.

Recapitulando, la triada de parentesco, uso y propiedad de la tierra comunal, que estoy examinando, exhibe las tensiones y dificultades que cobran las luchas de las mujeres indígenas en *Chuimeq'ena'*. Dificultades que no pueden ser reducidas a una lucha contra la exclusión y que más bien cobran otro significado al pensarlas como esfuerzos por pensar los términos de transformación de la inclusión diferenciada, al tiempo que mantenemos como prioritaria la conservación y defensa de la calidad comunal de la tierra. Cabe hacer notar que, desde esta perspectiva, las tensiones por superar no atingen tan solo a las mujeres, sino que incumben también a los varones al constituir una problemática comunal en la que se juega el control de los medios para la reproducción de la vida a largo plazo.

Una vez más aclaro que indagaré en las prácticas, vínculos y relaciones que han producido las mujeres con otras mujeres y también con otros hombres para transformar y abrir las maneras en que cuidamos la riqueza comunal. Procederé

estudiando tales vínculos, porque es principalmente de las relaciones entre mujeres desde donde se habilita el reconocimiento de los deseos y se consigue la fuerza para desplegarlos (Muraro, 1987). Una clave de interpretación para el registro y esclarecimiento de tales deseos la encuentro en el trabajo de Gutiérrez (2014a), el que analiza las dificultades en el "*disponer de sí mismas*"[3].

Mi punto de partida será el deseo de las mujeres indígenas por la defensa de la riqueza concreta -que todas y todos producimos en común y asegura y garantiza la vida individual y la vida en colectivo- y también su deseo de ampliación de la disposición de sí mismas, que en los tiempos que corren es contradictorio.

2. El Deseo, el parentesco y sus texturas

Una política del deseo subvierte la política de los derechos, permite pensar más allá del derecho y no solamente centrado en él. Por lo demás me permite salir de las representaciones de miseria femenina de las mujeres indígenas que viven en comunidades. Permite otra ruta emancipadora que no quede comprometida de entrada con la partición de la tierra y con la co-titulación de la misma como única salida. Aunque es preciso dejar en claro que diversas luchas de las mujeres en torno a la tierra se han gestado a partir de la co-titulación. Me refiero sobre todo a las mujeres que buscaban recuperar sus tierras al volver del refugio.

Aunque en el caso de Totonicapán con lo que he presentado ya de manera históricamente me refiero a las estrategias para la defensa y regulación de la tierra comunal.

3 Uso el término disponer de sí siguiendo las ideas de Raquel Gutiérrez (2014a), quien en *Desandar el Laberinto* piensa sobre las posibilidades y límites que tenemos las mujeres para poder disponer de sí; dice esta autora, que se encuentran repartidos por todas partes, tienen mil rostros y son terriblemente evasivos pues se pierden en el blanco amorfismo de la igualdad.

Ahora bien, ¿Cómo se construye el deseo comunal? ¿Qué desean las mujeres indígenas? Comienzo por esta última pregunta. Entendiendo el deseo comunal de las mujeres indígenas como la capacidad de plantearse un asunto a resolver y de producirse colectivamente los medios materiales y simbólicos para superarlo.

Pensar nuestras luchas poniendo en el centro el deseo de las mujeres indígenas se emparenta con lo que Ida Dominijanni reflexiona en el prólogo del libro *La política del Deseo* de Lia Cigarini (1995). Ida, nos propone que tal política consiste en:

> […] deconstruir las representaciones de la miseria femenina que prescriben la realidad de las mujeres, en modificar tales representaciones de acuerdo con el deseo, de modo que en el lugar de los destinos prescritos se abran las vías de construcción libre (Cigarini, 1995: 15).

Lia Cigarini y la corriente feminista organizada alrededor de la Librería de Mujeres de Milán, comenzaron a hablar de política del deseo a finales de los años 70 para evitar quedar capturadas en lo que ellas denominaban "política de los derechos", particularmente en relación al derecho al aborto legal y seguro, tema central de la discusión del feminismo italiano en esos años. Las experiencias ganadas en esas luchas fueron posteriormente reflexionadas sistemáticamente por un conjunto de filósofas que se agrupan bajo el nombre Escuela Filosófica Diotima. Cuestionando el horizonte de la igualdad en la política feminista centrada en los derechos -en cierto punto en la equiparación de los derechos de las mujeres a los de los varones-, ellas comenzaron a plantear un feminismo de la diferencia centrado en el despliegue del deseo femenino. Cierta deriva de la política del deseo redujo este último a deseo erótico y abrió un vasto campo de discusión que ha enriquecido el debate entre mujeres en los últimos años (Butler, 2006; Gil, 2011; Preciado, 2012). Más allá de este énfasis en lo erótico, la discusión de la política del deseo ha versado sobre la posibilidad de desplegar las capacidades femeninas "*contra y más allá*"

de lo permitido por el orden de dominio masculino. Es decir, la política del deseo –más allá de su comprensión como deseo erótico- es un pensamiento que se centra en la subversión de los límites impuestos por el carácter patriarcal del orden social, en una gran gama de aspectos.

El deseo de las mujeres indígenas contiene múltiples rostros, aquí me detendré en uno que reiteradamente se enuncia en asambleas, en talleres y levantamientos y que se nombra más o menos así: que la tierra se use comunalmente y que se herede a las generaciones siguientes, no solo por medio del parentesco. Este deseo se contiene de una potente fuerza anticapitalista: que la tierra no sea usada como propiedad privada y que el control y uso de los medios concretos para reproducir nuestras vidas sea deliberado entre mujeres y hombres. Este es un deseo en parte cumplido y en parte no, pues las tierras comunales en *Chuimeq'ena'* han sido la principal estrategia para la vida y la resistencia a largo plazo, pero al mismo tiempo se ha producido la jerarquización de la inclusión en tanto somos mujeres.

Las preguntas acerca del deseo de las mujeres indígenas son ambiciosas, porque son plurales y rebasan la capacidad de este texto. Pero si me animo a esbozar un contenido es porque existen una serie de discursos permanentemente enunciados en las asambleas comunales, en las fiestas, en nuestras reuniones y talleres entre mujeres, y en los grandes levantamientos. Discursos que son movilizadores en las grandes marchas y manifestaciones: **"Esta tierra es nuestra"; "Esta tierra comunal es nuestra"; "Queremos vivir en esta tierra con nuestras hijas y nuestros hijos y nuestras familias".**

La claridad con que se enuncia el compromiso de las mujeres con la propiedad comunal no puede seguir opacando la "incomodidad" en las que nosotras nos vemos compelidas a desarrollar las estrategias y cálculos matrimoniales antes analizados; es decir, existe un problema de jerarquización y de inclusión diferenciada que es necesario transformar al tiempo que conservamos la calidad comunitaria de la tierra y sus bienes.

La tensión vivida de manera singular, aunque compartida por las mujeres indígenas en *Chuimeq'en'a*, la analizaré a partir de escudriñar en las posibilidades y límites para la "disposición de nosotras mismas," que cada una de nosotras experimenta. Hago uso de la mirada de Gutiérrez (2014) quien recupera aspectos del trabajo de Lagarde (2003), en particular, la noción de cautiverio como imposibilidad para la disposición de sí.

A diferencia de Lagarde, Gutiérrez estudia no los límites impuestos, sino la lucha contra esos límites, asumiendo la dificultad de trastocarlos. Es un camino similar el que seguiré en las siguientes páginas a la hora de analizar el despliegue del deseo de las mujeres indígenas de Totonicapán inmersas en los límites que les marca la estructura del parentesco como garantía de la conservación de la tierra comunal.

En tal sentido, pensar desde los deseos, indagar en una política del deseo, de ninguna manera niega las dificultades que tenemos las mujeres que hacemos nuestras vidas dentro de un entramado comunal, no niega que los apellidos patrilineales son los que detentan una soberanía comunal sobre el territorio. Pensar desde el deseo, más bien, pone en otro lugar las dificultades y permite analizar más allá de las formas convencionales cómo se prescribe la manera en que las mujeres han de liberarse (los derechos, la participación, o la co-titularidad de la tierra).

La propuesta de pensar las luchas de las mujeres indígenas que viven en tierras comunales desde la política del deseo me da la ventaja de prescindir de la ley como único camino de liberación de las mujeres indígenas. Esto es central en mi argumento pues en una política comunal de las mujeres el interlocutor no es el Estado, sino la propia trama. Se trata de transformar la trama sin que esta pierda su reconocida y vigorosa capacidad para conservar la tierra comunal. Abstenerme del derecho me exime de pensar a las mujeres como personas individuales que tienen derechos, (aunque también vale la pena consagrar derechos) y de pensar que la lucha tiene una ruta ya prescrita. No tomar el derecho como asunto central evita la segmentación y la universalización que induce la ley

cuando clasifica a las mujeres entre aquellas que tienen derechos y aquellas que no los tienen. O expresado en otra clave, permite reconocer simultáneamente a la trama comunal como sistemas de gobierno más allá del derecho liberal sin dejar de visibilizar las dificultades de las mujeres. Restituye el lugar del problema y, por lo tanto, pone en el centro la conservación-transformación que es el problema de todos los comunitarios.

Insistimos que este argumento pone en tela de juicio las rutas que prescriben la liberación de las mujeres por vía de la participación en espacios públicos estatales o en el mercado como diputadas, funcionarias o empresarias, y también a las políticas que incitan a la igualación formal al interior de la trama. Pensar desde el deseo alimenta, o por lo menos pone en otro lugar, las formas comunales a través de las cuales las mujeres nos producimos al interior de la trama con otras mujeres y con otros hombres jóvenes, convocando a redefinir los términos del equilibrio.

Otra ventaja de no pensar desde el derecho es que evito el camino que prescribe un método de resolución que pone en el centro la propiedad individual para solucionar las luchas de las mujeres. Por el contrario, si pensamos desde el deseo de las mujeres indígenas, veremos cómo se dibuja la lucha por lo comunal por encima de luchas exclusivamente individuales; tal como diversas mujeres indígenas expresan explícitamente, su deseo del uso de lo común como forma fundamental de existencia de la vida en las sociedades indígenas es un asunto central. "Queremos vivir en esta tierra con nuestras hijas y nuestro hijos". Finalmente, pensar desde el deseo comunal de las mujeres indígenas posibilita imaginar y delinear desde nosotras mismas estrategias de liberación colectiva.

Partamos entonces de que las mujeres indígenas nos hemos organizado gozosa y tenazmente junto con otras mujeres y con otros hombres para vivirnos en comunidad, al mismo tiempo que somos activas protagonistas junto con nuestras familias, para defendernos de las constantes agresiones del capital y del Estado guatemalteco. No perdemos de vista nuestras luchas conjuntas en tanto mujeres para poder *disponer de*

nosotras mismas y para planear nuestras trayectorias individuales de vida, sin que eso limite nuestro deseo por seguir manteniendo la tierra comunal.

Si ese es nuestro campo estratégico de lucha, entonces las mujeres indígenas desplegamos una serie de tácticas para organizarnos la vida, esforzándonos para burlar al poder y al orden simbólico; esto es, queriendo escapar de la certeza de los discursos y prácticas que quieren constituirnos y ajustarnos a la dicotomía obligada entre víctimas y heroínas.

Como he mencionado en las páginas anteriores, "*la disposición de una misma*" en este caso se refiere a las tácticas para agenciarnos de los medios y los recursos para construir los hilos de la vida personal, mismos que emanan de la experiencia y de medios comunales concretos. Todo esto significa un permanente ejercicio de reconocimiento de nuestras fuerzas y nuestros límites, de las posibilidades para organizar nuestra vida comunal con otras mujeres y con otros hombres en términos más cooperativos, menos jerarquizados, es decir más equilibrados.

Quiero pensar junto con García Canal las luchas de las mujeres:

> En las prácticas se les ve actuar, vivir la cotidianidad, establecer vínculos y relaciones, hacer trampa y resistirse, pero también se perciben sus dolores y sus penas. En las prácticas se desentienden y desmienten discursos insistentes y machacadores, que buscan producir prácticas, dirigir y ordenar. […] Vistas así, -las mujeres están- inmersas en los acontecimientos políticos y sociales, como agentes sociales que actúan, pactan, luchan, aceptan en sus relaciones con los hombres y con las instituciones (García Canal, 2013: 165).

Las mujeres no somos, pues, entes que flotan libres por el tiempo y el espacio y que nos hacemos solas sin la ayuda de nadie; más bien somos y existimos en tramas comunales, en tiempos de luchas colectivas, en deseos y en anhelos de

dignidad indígena, ahí radica la importancia de pensarnos también en términos del deseo y de las prácticas que se precisan para llevarlo a cabo. Dice Gutiérrez (2014: 45): "[…] No somos determinación mecánica de las personas y las estructuras, pero tampoco subjetividades libres que pueden moverse etéreamente haciendo abstracción de sus circunstancias".

Las mujeres no hacemos caso omiso de las circunstancias en las que estamos colocadas y que limitan nuestras capacidades de decisión. Más bien nos hacemos cargo de tales circunstancias, por eso hemos interpretado que tales límites proceden de la estructura del parentesco y su carácter paradójico y dual: de garantía de defensa y de estrategia conservadora que nos marca imposibilidades. Justamente en este sentido podemos hablar de un deseo comunal de las mujeres y también de un específico deseo de las mujeres comunales que no es divergente, pero que tampoco es idéntico.

En relación al primero de este deseo comunal de las mujeres son muy claros muchos discursos. Tomemos el de Miriam Batz en el levantamiento del 4 de octubre de 2012:

> "Esta tierra es nuestra, tenemos nuestro propio gobierno y nosotras trabajamos para tener nuestra agua, de aquí alimentamos a nuestras hijas e hijos. Esta tierra la compraron las familias de nuestros abuelos y nos vamos a permitir que el Estado nos la quite" (Batz, 2014, testimonio comunal).

Doña Julia Tohom, recuerda cuando participó en el levantamiento de 2011 contra el IUSI.

> Con qué derecho va a venir el Estado a poner impuesto sobre tierras que no les pertenecen, esta es tierra comunal y nadie tiene que venir a decirnos cuánto vale ¿Por qué vamos a pagar impuesto al Estado, si no es de él la tierra? (Tohom, 2014, entrevista personal).

Otra mujer que prefiere no dar su nombre dice en una asamblea comunal del 2007:

> Yo estoy haciendo mi servicio, yo estoy trabajando para mantener a mi familia porque soy viuda, pero eso no me impide hacer mi servicio, entonces no hay que permitir que la gente que no quiere hacer su servicio argumente que no puede, que no tiene tiempo, porque aquí todos tenemos responsabilidad de trabajar (Testimonio comunal, 2007).

Si esta es la manera de pensar las luchas colectivas de las mujeres indígenas, entonces podemos marcar distancias con las interpretaciones que las analizan como aquellas que deberían de tener como proyecto único la liberación individual, la participación en partidos políticos o la participación como funcionarias públicas para crear políticas públicas, así como también con aquellas que nos presentan únicamente como población que es víctima de violencia intrafamiliar, o como necesitadas de políticas públicas para combatir la pobreza extrema. Claro que la violencia y las relaciones de poder existen, pero ni las mujeres indígenas se viven como víctimas, ni hacen caso omiso de la violencia, de las desigualdades y las jerarquías. El estudio exhaustivo de lo que se cree una opresión inmovilizadora, produce esterilidad y no abona a pensar a las mujeres como las que permanentemente hacen burla al poder.

Sin embargo, esta primera cara de las luchas comunales de las mujeres no agota el conjunto de deseos que surgen y se hacen visibles "entre mujeres", es decir, no da cuenta completamente de otros deseos y luchas de las mujeres comunitarias, en cuanto tales; cuestión que discutiremos un poco más adelante. Mi interés en el siguiente acápite reside en presentar y analizar las tácticas que las mujeres indígenas se construyen para desmontar la dominación y cómo pactan con otras mujeres y con otros hombres para lograrlo.

3. Tramas de parentesco y luchas de las mujeres indígenas comunales

Dado que vivimos en tramas comunales y en estructuras de reproducción comunal, y que estas se encuentran en constante agresión de ser despojadas por el capital y por el Estado, es preciso considerar la siguiente interrogante ¿Cómo vamos a gestionar nuestras trayectorias individuales para seguir produciendo (nos) comunitariamente?

Inmersas en singulares condiciones y relaciones de dominación de amenaza capitalista, de agresión estatal y de predominio masculino, las mujeres indígenas hemos producido condiciones de posibilidad para vivirnos en trama comunal y con ello tener un piso concreto y afectivo para resolvernos problemas. De tal forma que hemos ido sorteando, no siempre de manera efectiva, múltiples obstáculos al interior de las tramas de parentesco que organizan la propiedad comunal y el uso comunal del territorio.

La tensión entre uso y propiedad de la tierra comunal produce y recrea jerarquías que tienen como nudos problemáticos centrales para las mujeres la propiedad y la transmisión de la herencia de la tierra comunal mediante la estructura de apellidos patrilineales. Sin embargo, como se ha argumentado abundantemente, esto también constituye una estrategia defensiva de esa misma riqueza concreta para heredar frente a las amenazas externas.

La herencia de la tierra en *Chuimeq'ena'* se realiza a través de los hombres descendientes de los apellidos que colaboraron en la compra colectiva para ampliar las tierras comunales a fines del siglo XIX (1871). Esto coloca en una posición diferenciada y jerarquizada a las mujeres que son hijas de tales hombres, quienes pese a que portan el apellido que les otorga su padre, no pueden fácilmente garantizar su acceso a la tierra y nuevamente heredarla a su prole en caso de matrimonio fuera de los linajes. Más aún, en momentos de agresión a la propiedad comunitaria de la tierra, los linajes adquieren centralidad porque actúan como fuerza para estructurar la efectiva

defensa. Sin embargo, el reforzamiento de los linajes, en tanto propietarios, consolida y endurece el carácter patriterritoral de la ocupación del espacio: mujeres casadas con hombres que no provengan de los linajes sufren una mayor tensión en momentos en los que para defenderse de una agresión exterior se vuelven más rígidos y se endurecen los controles internos.

Entonces estas comunidades patrilocales fueron las que a fines de 1800 organizaron la compra colectiva de tierra para ampliar la que ya poseían y habían defendido por más de 250 años, y esa misma estrategia fundó un nudo que no permite el despliegue pleno y comunal en todo el sentido de la palabra: no se sabe cómo heredar la tierra a las mujeres.

Así el parentesco tendrá dos formas de expresarse. La primera aparece cuando blinda exteriormente contra la propiedad nacional y/o privada, logrando el efecto de frenar tanto los proyectos capitalistas de expropiación de tierras, como la fragmentación por la vía de la propiedad individual y privada. La segunda, corresponde a la dimensión interna de la trama comunal, funciona organizando y pautando el uso y la herencia comunal de la tierra. Ahí se produce una textura interna de jerarquía que coloca a las mujeres en lugares diferenciados con respecto a la herencia comunal, y por ello a la producción de la decisión política.

No hay que perder de vista que la contradicción entre propiedad y el uso ocurre entre otras cosas dado el predominio de la relación de propiedad como pilar central de las relaciones sociales capitalistas dominantes. Fue para poder detener el avance de las relaciones capitalistas en 1870 que se instaló como propietarios a los varones de los linajes, pese a que se mantuvo abierto el derecho de uso para los herederos, fueran esto varones o mujeres. Esto es así porque el derecho de uso está ligado también al *k'ax k'ol*; de hecho, las mujeres, cuando presentan reclamos para impugnar las jerarquías y para defender el derechos de uso igualitario, aluden por lo general al trabajo comunal que ellas aportan: "Aquí todas trabajamos parejo, entonces todas podemos decidir que se hace con la tierra comunal, nosotras trabajamos comunalmente y por eso tenemos que decir lo que pensamos" (Tohom, 2013).

Esta afirmación de una mujer que fungió como autoridad comunal muestra el problema y al mismo tiempo bosqueja una parte de la respuesta que las mujeres proponen: garantizar el uso y ampliar la producción de decisión tomando como fundamento el trabajo y no únicamente, ni principalmente, el linaje. Se presenta aquí que lo que se cierra con el linaje, se abre con el trabajo; lo que se vuelve rígido a través de la relación de propiedad, se erosiona a través del uso colectivo.

Llegados a este punto, se puede decir con claridad que los sistema de gobierno comunal en *Chuimeq'ena'* han pensado rutas para heredar la tierra comunal mediante el apellido paterno, pero no se han hecho cargo de crear estrategias de herencia comunal para sus hijas o hermanas, que en tanto mujeres pueden ser viudas, casadas, unidas, solteras o bien pueden decidir formar contratos matrimoniales con hombres que no pertenezcan al enclave patrilineal territorial. Esta jerarquía que produce el parentesco tiene, desde el punto de vista de las mujeres una nueva complicación: el que sea la figura matrimonial la base de la constitución de nuevas unidades domésticas. La pinza formada por parentesco y matrimonio, en la que las mujeres de Totonicapán se ven inmersas, no debe ser leída en clave de exclusión y tampoco debe entenderse únicamente como opresión. Las dificultades para nosotras son claras e inmediatas, aunque desde cada situación particular se despliega una lucha que es susceptible de entrelazarse con las demás.

Haciendo un ejercicio analítico es posible distinguir al menos cuatro texturas habitadas por las mujeres. Una primera textura es la habitada por mujeres que forman contratos matrimoniales o uniones con hombres que pertenecen a las alianzas de parentesco; esto significa que la herencia comunal de la tierra pasará a sus hijos sin ningún problema. Las hijas de estas mujeres en caso de que pacten un contrato matrimonial con alguien que no pertenezca a los enclaves de parentesco, de todos modos heredarán, aunque su esposo no sea plenamente aceptado ni en la asamblea ni con plenos acceso al uso de la tierra. Antonia es una mujer de apellido Tzul, que decidió organizar la reproducción de la vida con un hombre de ape-

llido Tzul, ella no solo queda incluida de manera directa en la herencia comunal, sino que también aseguró que sus hijos puedan heredar comunalmente la tierra, y que si sus hijas que hacen contrato matrimonial con hombres que no pertenezcan a los apellidos, no afronten problemas en relación a la herencia. No puede evitar, sin embargo, los problemas de la inclusión diferenciada del eventual cónyuge de sus hijas.

Un segundo nivel es el de las mujeres que pactan matrimonios con hombres que no pertenecen a las alianzas de parentesco y por lo tanto sus hijos e hijas quedan incluidos de manera diferenciada en los términos del uso de la tierra comunal y de la herencia; aquí lo que sucede es que el apellido femenino es el que simbólica y materialmente incluye a sus hijos e hijas en la trama comunal, aunque lo hace de una forma débil: la progenie tendrá el apellido de linaje solo en el segundo sitio. Ana María, es una mujer de apellido Batz que decidió hacer un contrato matrimonial con un hombre de apellido Castillo. Ana María es quien puede participar en la asamblea, no su marido, ni podrán hacerlo sus hijos, puesto que no portarán los apellidos que los habilitan en el primer lugar. Entonces, pese a que puedan gozar de la herencia, su participación en la producción de la decisión colectiva será muy difícil y todavía su descendencia habrá perdido la herencia comunal de la tierra.

Una tercera textura, está integrada por las mujeres que deciden procrear sin la mediación matrimonial. En esta forma de organizar la vida ellas heredarán a sus hijos e hijas, quienes a su vez podrán heredar pues se apellidarán del mismo modo. Sin embargo, pese a que simbólica y materialmente en este caso se afirma la figura femenina como transmisora de herencia, le quedarán vetados algunos cargos al no contar con lo que se entiende como unidad reproductiva completa, esto es que incluye un varón adulto como cónyuge. Es por eso que hablamos de la pinza constituida por parentesco y matrimonio. Si una mujer eludiendo el matrimonio garantiza la herencia a su prole pues permanece en la trama de los linajes y los apellidos, entonces su despliegue en la vida política de la trama comunal estará acotado porque se le considera una persona

no completa y por tanto, no podrá hacerse cargo de responsabilidades mayores, al no tener un compañero que la apoye.

Finalmente, existe una forma donde las mujeres deciden no procrear biológicamente o no hacer contrato de unión, ellas participan en las asambleas y producen decisión colectiva. Esto no significa que serán mujeres solas, puesto que suelen organizar la vida junto a sus sobrinas o sobrinos y serán ellos quienes hereden en nombre de ella; aquí de nuevo se expresa la fuerza simbólica que conservan las mujeres que eluden el matrimonio, fuerza que incluye y hereda a la siguiente generación. Pero ocurre como en el caso anterior, que si bien tienen fuerza para heredar, su despliegue en la vida comunal, representa para ella una tarea de doble carga; porque realiza la función de dos.

En todo caso, en las cuatro figuras que he nombrado lo que se encuentra en juego es la perdurabilidad a largo plazo y la existencia concreta de la tierra comunal y de los sistemas de gobierno comunal indígena. Pues no podemos pensar nuestra plena perdurabilidad, si el parentesco clausura y obstruye el despliegue y la vitalidad de la política comunal y corremos el riesgo que lo comunal se convierta en una forma política patrimonial que incumba únicamente a los miembros masculinos. De tal forma que las problemáticas que se anidan con la propiedad y la transmisión de la herencia comunal de la tierra, inauguran jerarquías que hay que dilucidar, en tanto, impiden el despliegue amplio y más inclusivo de la política indígena. Lo que se encuentra en juego son los términos de cómo se produce la autoridad, cómo se produce la decisión, cómo nos vamos a reproducir las generaciones siguientes.

4. Múltiples formas que adopta la reproducción de la vida y los caminos de liberación

Cuando Silvia Federici en *Calibán y la Bruja* escribe sobre la historia de la reproducción nos previene que esta labor no hay que hacerla por separado, es decir no hay que partir de una historia de los hombres y una de las mujeres, sino más bien

Federici sugiere elaborar una historia del capitalismo desde el punto de vista de las mujeres. Siguiendo esta clave me planteo hacer un análisis desde el punto de vista de las mujeres indígenas que viven en tierras comunales y así entender la tensión ya analizada entre parentesco, matrimonio y posibilidades de disposición de nosotras mismas.

El vehículo que elijo para entender y a la larga subvertir esa tensión es justamente el deseo de las mujeres. Disponer de una misma significa básicamente tener la posibilidad de desplegar el deseo en condiciones situadas. Las condiciones en las que existimos establecen límites y simultáneamente abren posibilidades, el deseo desplegado en tal sentido es algo así como una energía individual y colectiva capaz de erosionar y mover esos límites y de ampliar por tanto las posibilidades de disposición de una misma. Me explico: cuando una mujer indígena decide organizar una nueva unidad de reproducción y procrear por sí misma sin hacer contrato matrimonial, desafía en un sentido la pinza matrimonio-parentesco. Cuando una mujer organiza un contrato matrimonial por fuera de los linajes y después reclama herencia para su prole, igualmente desafía la pinza mencionada por el lado del parentesco. En los momentos que corren, las mujeres que realizan este tipo de estrategias que amplían la disposición de sí mismas enfrentan de inmediato nuevas dificultades: o bien la devaluación de ser consideradas "mujer sin hombre" o bien encontrar que ellas no tienen suficiente fuerza como para incluir plenamente a su esposo en la trama comunal.

Estas interpelaciones a las normas implícitas prescritas por la pinza matrimonio parentesco que estructura y organiza las unidades de reproducción, que son la base de los sistemas de gobierno, inhiben o entorpecen el deseo de las mujeres y sujetan la disposición de sí mismas, sumergiéndolas en la necesidad de hacer una serie de cálculos para organizar las trayectorias personales.

El avance del capitalismo, y sus específicas formas de dominación, fácilmente se engarza con esta debilidad estructural de los sistemas de gobierno. Nuestras posturas entonces bus-

can esclarecer y visibilizar esta calidad diferenciada de inclusión de nosotras como mujeres comunales a la trama general de la reproducción de la vida, a fin justamente de pensar los caminos de adaptación y equilibrio. Volvemos a insistir que no se trata simplemente de una lucha entre la opresión, aunque claramente hay elementos de ello. No se trata de plantear una lucha contra la "exclusión" bajo formatos liberales, se trata de apelar a la propia vitalidad comunal y a su capacidad incluyente para asegurar simultáneamente la defensa y permanencia de las tierras comunales y la ampliación de la posibilidades de disposición de las mujeres que reproducen la vida y, que finalmente, tal como ya he argumentado, sostienen estructuralmente la trama comunitaria.

Puestas así las cosas las mujeres indígenas, compartimos con una gran cantidad de mujeres, la lucha contra una serie de mecanismos de dominación en los que quedamos inscritas para poder organizar nuestras vidas. En nuestro caso, nosotras vivimos y confrontamos la ambivalente situación de que lo que nos da fuerza y elementos concretos para la defensa de la tierra comunal y de nuestra propia vida, al mismo tiempo inhibe nuestra fuerza y limita nuestras posibilidades de disposición de nosotras mismas. No es mi intención entrar a la discusión del conjunto de prácticas implícitas y explícitas de dominación patriarcal que confrontan otras mujeres; me interesa enfatizar que en otros contextos el formato matrimonial, que es la base material y simbólica de organización de la reproducción de la vida, genera un conjunto de dificultades y la trama de parentesco que se sostiene en esos contratos matrimoniales no aporta la seguridad y la garantía para la reproducción con que si contamos las mujeres comunales.

Podríamos decir, siguiendo a Federici, que las mujeres indígenas comunales no estamos sujetas al particular patriarcado del salario, en el que habitan otras mujeres que han perdido los lazos comunales.

A continuación, exploro dos planteamientos de mujeres que se han dedicado a dilucidar sobre esta cuestión. La primera de ellas es Sabah Mahmood, quien en sus pioneros análisis

sobre las mujeres egipcias nos propone que es preciso "comprender y cuestionar la vida de las mujeres cuyos deseos, afectos y voluntad no han sido moldeados por la tradición liberal" (Mahmood, 2006a: 2).

Dice esta autora que la libertad individual como ideal político es relativamente nuevo en la historia y que las mujeres de varias sociedades han vivido aspiraciones distintas a ella; la capacidad para efectuar cambios en el mundo y en una misma es históricamente específica, de tal forma que el significado no puede ser dado de antemano, sino que ha de emerger desde redes de significados, responsabilidades y eficacias.

En tal sentido, enfocarnos en el deseo de las mujeres indígenas sobre cómo se vive o se quiere vivir en tierras comunales, ha de estar cruzado por el hecho concreto de que las mujeres se piensan y actúan en tramas comunales, y por ello hablamos de un deseo colectivo. Al mismo tiempo que son parte fundamental de las tramas comunales que habitan y que sus luchas están presentes en los sistemas de gobierno comunal indígena contra las agresiones y amenazas externas, las mujeres también luchan contra las formas de dominación que se establecen sobre ellas. De ahí la complejidad y la riqueza de las luchas de las mujeres indígenas.

Otra mirada desde la que puedo pensar el deseo como lugar para analizar a las mujeres indígenas, es la que ha producido Raquel Gutiérrez, quien define horizonte de deseo de la siguiente manera:

> El horizonte abre posibilidades de abrir lo político más allá de su forma liberal, entonces hablar de horizonte de deseo permite colocarse por encima y por fuera de la ley y las mujeres y los hombres se proponen deformarla, reconstruirla, boicotearla (Gutiérrez, 2012: 66).

Estas ideas permiten pensar las variadas estrategias políticas que movilizan las mujeres indígenas para garantizar su vida, la de sus hijas y sus hijos, y para confrontar la dominación específica que las sujeta, como una constante lucha por

ampliar sus márgenes de autonomía personal, acoplándose a las reglas comunales, y simultáneamente subvirtiéndolas; es una labor de continuo boicoteo y deformación de las reglas que impone la dominación.

Las luchas de las mujeres indígenas tienen la capacidad de hacerse y producirse como expansivas y abarcativas con las otras luchas, esto es posible dado el carácter dúctil de las luchas. Si bien las luchas de las mujeres indígenas son capaces de establecer variados niveles de apoyo con otras luchas, vale destacar que en esa actividad no se descuidan los bordes y límites de la autonomía política de sus propias luchas, en tanto y en cuanto ellas suelen ser quienes diseñan sus objetivos y efectos concretos de transformación.

Un ejemplo de todo esto puede encontrarse en la movilización ocurrida durante el juicio del dictador Ríos Montt, cuando mujeres de Nebaj se presentaron en los estrados para denunciar la violación sexual que sufrieron en la guerra por miembros del ejército. En esos momentos sus esfuerzos se enlazaron y al mismo tiempo se apoyaron en muy diversos colectivos urbanos, entre ellos Lesbianas Autónomas. Cuando las mujeres declararon y recordaron la violación de que fueron objeto, Lesbianas Autónomas desde el afecto y la solidaridad apoyaron con técnicas terapéuticas, brindaron alimentos, ofrecieron hospedaje a las mujeres y a sus hijas. Porque todas estaban en las misma lucha contra la violación sexual. Pasado un tiempo, Lesbianas Autónomas propuso hacer una serie de talleres sobre diversidad sexual y derechos reproductivos en las comunidades, asunto al que las mujeres se opusieron, agradecieron el apoyo anterior e informaron que lo relativo a la salud reproductiva y derechos sexuales se discutiría "entre mujeres indígenas". Con el caso anterior se muestra cómo en momentos específicos las luchas se enlazan y se agradecen, pero que las mujeres indígenas cuidan que sus maneras de auto liberación no sean inducidas desde las preocupaciones legítimas de otras mujeres, pero distintas a las suyas[4].

4 Algunas veces, las luchas se producen en alianzas fraternas y afecti-

En un nivel mucho más cotidiano puedo mencionar el caso de Concepción Tzul que fue una de las primeras en realizar un divorcio, una pionera en la ruptura del contrato matrimonial. Ella utilizó la ley civil para tramitar su divorcio, al tiempo que se preocupó por garantizar la herencia para su hija en términos comunales; esto se expresaba en los términos para efectuar la separación de bienes; en tanto ella tenía acceso a la tierra comunal porque pertenecía a uno de los linajes, decidió no acogerse a la separación de bienes y más bien apoyarse en la trama de parentesco para romper el matrimonio. Concepción sabía que podría formar una nueva unidad de reproducción dirigida por ella misma, y garantizar su acceso a los medios de existencia. Contrario a lo establecido en la ley liberal, el no exigir de los bienes del ex marido fue un acto de respeto a la organización interna de propiedad comunal de la tierra, que si bien a ella la colocaba en una condición de aparente "desventaja", garantizaba la herencia de su hija por la vía del padre. El cálculo de Concepción, consiguió una doble herencia para su hija, la suya y la de su ex marido. Este caso, insistimos, expresa la habilidad de cálculo de las mujeres indígenas para utilizar a su favor las prácticas y la regulación comunal.

No todos los casos de separación de las mujeres son tan exitosos como el que hemos descrito, pues es una prerrogativa –masculina- es decir del padre inscribir al hijo en la trama comunal. En el caso de Concepción ella intercambió la no partición de bienes por la inscripción de su hija, lo cual aseguraba a su descendencia a largo plazo. Lo relevante aquí es notar que la trama de parentesco puede ser usada por las mujeres, aunque dificultosamente a favor de sí mismas.

Silvia Rivera Cusicanqui (2015), por su parte ha reflexionado que el ámbito comunal femenino es el que más ha logrado pervivir por fuera de la dominación colonial y capitalista, según ésta autora los más controlados en la época colonial, y

vas con otras mujeres que no están cruzadas por las mismas condiciones histórico-coloniales de dominación pero que nos unimos en la más general (Ver Tzul Tzul, 2014a).

-añado bajo el régimen capitalista- fueron los varones. Según Rivera, la visión patriarcal de los colonizadores hizo invisible a las mujeres y en tanto los colonizadores pensaron que solo hay un representante de la familia, de algún modo permitieron que las mujeres continuaran haciendo sus cosas. Por otro lado Rivera Cusicanqui señala para las tramas comunales andinas que en tanto las mujeres se casan bajo patrones de patrilinaje, ellas salen de su comunidad y:

> Por definición las mujeres tejen relaciones con otras comunidades, en tanto que el varón y su lectura de la identidad está en el territorio. La mujer es la que saca y mete cultura, es un tejido. El tejido de las mujeres permite esas alianzas panindígenas y también populares e indígenas, no solo corporativas de la comunidad (Rivera Cusicanqui, 2015b).

Introduzco esta discusión por dos razones. En primer lugar me interesa destacar el lugar y la importancia de las mujeres indígenas que mueven su lugar de residencia tras el matrimonio en la posibilidad misma de la alianza supracomunitaria, en el caso concreto de mi propia abuela, quien siendo oriunda de Chotacaj, vino a vivir a Paquí. Ella posibilitó canales de interconexión que ampliaron las posibilidades de los Tzul, pues le dio acceso a la feria patronal de enero en Chotacaj; lo cual a su vez significaba que ella tenía fuerza en su nueva residencia. En segundo lugar, de acuerdo con Rivera Cusicanqui, quiero discutir una parte del argumento de Rubín en su clásico y pionero estudio sobre el *Tráfico de mujeres y la economía política del sexo* (1975). Si bien Rubín describe las alianzas de parentesco como intercambio de mujeres, esto es, actividades controladas plenamente por lo varones -y hasta cierto punto en una grosera descripción estructural ella tiene razón-, nunca admite que las mujeres indígenas hacen cálculos y sistemáticamente buscan ampliar los ámbitos de disposición de sí mismas.

Rivera Cusicanqui por su parte sugiere una cosa distinta, donde la capacidad de las mujeres no queda oculta. Por mi parte creo que la estructura dibujada por la pinza parentesco

matrimonio efectivamente limita la posibilidades de las mujeres indígenas para poder disponer libremente de nosotras mismas. Y es este un problema del que urge deliberar inicialmente entre mujeres y posteriormente con el conjunto de los integrantes de la trama. Sin embargo considero que, aprender y visibilizar el conjunto de cálculos y estrategias desplegadas entre nosotras para garantizar tanto nuestro mayor acceso a tierra comunal como una mayor disposición de nosotras mismas, genera una fuente de conocimiento enorme de nosotras mismas que alumbra un arduo camino de simultánea conservación-transformación de aquello que hemos recibido como herencia, es decir, de los sistemas de gobierno. Incluso está ya ocurriendo en el siglo XXI –por una serie de condiciones estructurales de migración y por la precariedad de la vida en la ciudad- que las mujeres amplían el ámbito de sus contratos matrimoniales, extendiendo éstos hacia varones que no pertenecen a los linajes, provocando que sean los varones quienes circulen en torno a las alianzas de parentesco de las que las mujeres forman parte[5]. Este hecho igualmente desafía e interpela la pinza matrimonio-parentesco, pues la ampliación de la esfera de los matrimonios posibles obliga a reconsiderar los términos de la alianza de parentesco.

Esta temática que estoy presentando está siendo reflexionada por otras mujeres en otros contextos, es decir, no estoy hablando únicamente de un particularismo de Totonicapán, el hecho del acceso a la voz pública legítima por parte de mujeres de origen indígena, visibiliza elementos que por el transcurso del tiempo han quedado ocultos, enterrados en la opacidad, en la negación que se hace de la vitalidad de las unidades reproductivas.

5 Un caso parecido pude verse en la comunidad *kichwas* de Otavalo, donde las mujeres comerciantes y con tierras comunitarias realizan pactos matrimoniales con hombres de todas partes del mundo; en este caso, también son los hombres los que circulan en torno a las alianzas de las mujeres. Aquí es claro que está anclado a sus relaciones de comercio de textiles en el exterior, en todo caso, se trata de formas de gestionar la vida en espacios comunales.

Parafraseando Sabah Mahmood, las tácticas de las mujeres no solo se develan cuando producen cambios, sino también cuando el objetivo es la continuidad y la estabilidad. Este es también el caso de las mujeres indígenas que elaboran pactos o prescinden de ellos. El centro organizador de la mayor parte de los cálculos de las mujeres indígenas, gira en torno a preservar sus unidades básicas de reproducción con otras mujeres, con una familia extendida o con un hombre.

Así, como expliqué cuando me referí a los cuatro niveles de la textura del parentesco, es posible ver cómo se presenta una trama plural de actividades femeninas empujando las decisiones sobre cómo se organiza la reproducción. Con ello se erosiona la centralidad de la trama de parentesco canónica, empujando hacia su apertura de una manera particular: de ser cerrada y rígida, la estructura de alianza de linajes se va convirtiendo en porosa y dúctil. Cuando se incluyen nuevos varones por la ampliación de las opciones de matrimonio de las mujeres indígenas, o cuando se rompen los matrimonios forzando a las tramas de origen a dar un lugar a mujeres titulares de una unidad doméstica, ocurre un ejercicio simultáneo de conservación y transformación. En los últimos años esta presión, con este empuje de múltiples esfuerzos de mujeres por ampliar las condiciones para disponer de sí mismas, está desafiando desde abajo a los sistemas de gobierno comunal. Ese es un desafío interno y movilizado por la ampliación de la inclusión en la producción de la decisión y el control de la tierra comunal y los medios de existencia.

Me atrevo a decir que el horizonte de deseo de las mujeres indígenas que vivimos en una trama comunal es relanzar y reacomodar las estrategias que nos permiten compartir la riqueza comunal concreta, promoviendo los medios para la ampliación del uso comunal de la tierra, evitando por todos los medios dividirla en propiedad privada individual.

Hasta ahora en esta tarea simultánea de conservación y transformación las mujeres hemos usado el argumento del trabajo para alegar que la riqueza concreta también ha sido producida por nuestro trabajo comunal, junto con nuestros

hijos e hijas. Esto es, donde se impone una inclusión diferenciada, tratamos de remontarla argumentando los derechos que emergen del trabajo, contra la diferenciación que establece la propiedad. El trabajo, en este sentido, cumple una función incluyente y erosiona la centralidad del parentesco, la rigidez del linaje y las prerrogativas de propiedad que emergen de ellos.

Las dificultades son enormes, el formato matrimonial para la reproducción impone por su parte otro límite. Sin embargo, contrario a los análisis que en el mundo comunal colocan a las mujeres en lugares marginales, hemos visto que sus cálculos y sus aportes son determinantes en la estructuración de la vida comunal y en el rumbo futuro que ha de tomar la vida comunal interna.

5. ¿Qué es lo que está en juego?[6]

Recuperando una vez más a Silvia Federici, coincidimos con ella que el patriarcado de ninguna manera es un sistema universal e idéntico. Rechazar la afirmación que piensa que las mujeres siempre hemos sido oprimidas de una manera aplastante es relevante a decir de Federici para encontrar y visibilizar las formas variadas en las que las mujeres han desplegado sus capacidades, principalmente dentro de formas comunitarias de reproducción de la vida (Federici, 2015). Me interesa distinguir que los límites y opresiones contra los que luchan las mujeres que viven en tierras comunales, no son iguales a los que enfrentan otras mujeres que luchan.

Mi apuesta consiste en entender las similitudes en las formas de opresión sin dejar de resaltar el conjunto de variaciones particulares de cada caso. Enfatizo esto pues impugno la

6 Uso la noción de juego porque de ninguna manera considero que el acto político de resistir se encuentre sólo atravesado por sufrimiento y dolor. Más bien, las luchas de las mujeres y los hombres han de ser interpretadas a partir de la imaginación y creatividad para conservar la tierra comunal. Si existe escamoteo y burla de la dominación, es porque mujeres y hombres pueden leer las reglas que plantea la dominación y no solo enfrentarlas directamente, sino también jugar con ellas.

pretensión de ciertas mujeres que organizan su reproducción bajo cánones modernos y capitalistas que ostentan la pretensión de vivir en libertad y autonomía plena. Tal creencia, tan falsa como presuntuosa, oscurece la mirada con la cual estas mujeres se acercan a la temática de las luchas de las mujeres indígenas, estableciendo una mirada que pone como central la dinámica "inclusión-exclusión"; y desconociendo por tanto la lucha concreta que ocurre en los cálculos por modificar y ampliar los términos de inclusión.

No puede existir un femenino abstracto, hay más bien un femenino situado. En este trabajo estoy pensando en mujeres indígenas que nacimos en tierras comunales y heredamos las alianzas de parentesco como manera de frenar el ingreso del Estado guatemalteco y el capital en las tierras comunales. Por ello uno de los contenidos importantes de nuestras luchas consiste en lograr la reproducción de nuestras vidas bajo pautas comunales, sin que el matrimonio heterosexual obligatorio sea la única manera, o de instalar una unidad de reproducción legítima con todas las prerrogativas con las que cuentan las demás.

Las mujeres comunitarias en luchas, bajo esta clave claramente podemos establecer un diálogo con ciertos esfuerzos de mujeres urbanas que impugnan también el matrimonio heteronormativo como base de constitución de las familia, aunque por su puesto lo haríamos en una clave distinta. De ahí la potencia de posibles diálogos respetuosos entre mujeres diferentes.

Los hombres y mujeres que hemos sido criados en tramas comunitarias no existimos en mundos diferenciados ni cerrados, continuamente adoptamos elementos y argumentos producidos en otras claves, adaptándolas a nuestras circunstancias concretas. La dificultad aparece con la imposición, cuando no se comparte con respeto. En estos casos sabemos desplegar ancestrales técnicas de blindaje y cierre.

Por otro lado he presentado al parentesco como la estructura política-territorial que se produjo en *Chuimeq'ena'* para proteger y delimitar las tierras comunales frente a otras comu-

nidades y para evitar despojo en la etapa de desamortización liberal. Sin embargo también he analizado cómo el parentesco patrilineal como estructura de organización interna produce jerarquizaciones específicas entre hombres y mujeres. La jerarquía masculina dominante es permanentemente interpelada por las mujeres con el argumento del *k'ax k'ol*. Ésta lucha cotidiana y difícil nos permite abrirnos a cierta reflexiones del pensamiento crítico que ponen énfasis en la potencia del trabajo concreto para subvertir los límites y formas que impone el capital a la reproducción de la vida. La trama comunitaria de *Chuimeq'ena'* a nivel local ha conservado la posibilidad del carácter social del trabajo concreto en el cuidado sistemático y rotativo de la riqueza comunal (Gutiérrez y Salazar, 2015).

Una vez más mirando desde esta clave, la capacidad de adoptar y adaptar a nuestro contexto específico ideas y argumentos producidos en otros códigos, nos alimenta; aunque esto es solo posible en relaciones de respeto.

Pensado de esta manera, el horizonte de la igualdad ofrecido por cierto feminismo se nos presenta como ajeno. Nuestra comprensión plena de la estrategia defensiva de las tierras comunales organizada históricamente a través de los linajes, nos coloca simultáneamente a las mujeres indígenas en un lugar de gran tensión que no se resuelve por la vía de la igualación formal. Defendemos simultáneamente, es decir, conservamos los linajes que son parte de nuestra fuerza, al tiempo que impugnamos los límites que este mismo orden impone a la disposición de nosotras mismas. Se trata de un asunto de equilibrio, de ampliación de los términos de inclusión.

A partir de todo lo anterior, consideramos que lo se encuentra en juego es, en primera, la perdurabilidad de la tierra comunal y la existencia de los sistemas de gobierno comunal indígena. En segundo lugar está en juego nuestro desafío al parentesco como estructura de organización de la herencia y de la inclusión en los ámbitos de la producción de la decisión política; es decir, está en juego nada más y nada menos que la propia fuerza comunal indígena, la cual, en tanto es estructuralmente producida por las mujeres, corre el riesgo de debilitarse si la

estructura no se transforma. Silvia Federici (2015) da cuenta de cómo el arrasamiento de las tierras y de los derechos comunales en la Europa medieval, en los albores del capitalismo, permitió la devaluación brutal del papel de las mujeres hasta el punto de convertirlas en brujas. También señala cómo todo esto fue una condición estructural de la lucha de los varones.

Algo similar es lo que miramos nosotras. Si no encontramos maneras y caminos de reequilibrar el lugar de varones y mujeres al interior de la trama comunal, reactualizando nuestras estrategias defensivas a los tiempos contemporáneos, corremos el riesgo del colapso de los sistemas de gobierno comunal, que pueden convertirse en simples formatos políticos que garanticen el patrimonio masculino. Ello significa, pensar la efectividad y las condiciones en los que cobran cuerpo y fuerza los mecanismos para la producción de la decisión del uso de la tierra comunal, tanto para las tramas de mujeres y de hombres.

Lo que se encuentra en juego, finalmente es ¿cómo se produce la autoridad? ¿cómo se organiza la reproducción? y ¿cómo se produce la decisión política a fin de garantizar el sustento de las generaciones siguientes? Todo esto nos remite de manera inmediata al problema de la herencia comunal.

El asunto de la herencia podemos leerlo en al menos dos claves. Por un lado la liberal, que establece la herencia en términos de transmisión de la propiedad, ignorando los derechos que emergen del trabajo comunal. Por otro lado, también podemos leer el asunto en clave comunitaria, donde la herencia se entiende como el traspaso intergeneracional de un conjunto de derechos de uso cuyo fundamento es el *k'ax k'ol*. Las voces de las mujeres con las que he dialogado claramente se organizan en esta clave. Más allá de con quién se casen, de si son forasteras o pertenecientes al linaje, la reivindicación del trabajo comunal es siempre su argumento de inclusión plena a la herencia.

> Las mujeres […] en vez de dirigirse a la ley optan por la acción directa, cultivando en terreno público, subvirtiendo así el intento neoliberal de poner una etiqueta económica alrededor de

> todos los recursos naturales, y reafirmando el principio de que la tierra es nuestro campo común (Federici, 2015: 7).

Pensar desde los medios concretos para la reproducción de la vida, pensar desde los derechos de uso, pensar desde el trabajo comunal, como llave de la inclusión a la producción de la decisión política, construye un lugar crítico que simultáneamente persevere en la defensa de la tierra comunal contra la agresiones del capital y del Estado; al tiempo que abra un camino para equilibrar la necesaria ruta de transformación y conservación de la riqueza concreta de los sistemas de gobierno. Si no asumimos el carácter contradictorio de la estrategia defensiva del parentesco como garantía de la protección de la tierra comunal, todos nosotros nos restamos fuerza. Las mujeres indígenas con nuestras voces y luchas estamos abriendo una posibilidad de transformación desde donde ampliar la disposición de nosotras mismas, al tiempo que revitalizamos la trama comunitaria cuyo trabajo sostiene los sistemas de gobierno.

Erosionar para reactualizar la rigidez de las estructuras de parentesco es, hasta donde comprendo, el contenido del horizonte de deseo que nos habita. Las formas liberales son inmediatamente contradictorias a éstas.

Quiero finalizar este capítulo diciendo a mis hermanos, primos, a mi familia extendida, que si queremos seguir viviendo en las tierras comunales, si queremos seguir gozando de las fiestas que nos dan alegría, si queremos tomar agua, no podemos subsumir el deseo de las mujeres que les cuidan, alimentan y que trabajan para que eso sea posible.

Y al mismo tiempo les digo a las mujeres, a mis tías, a mi madre y mis abuelas, que comenzaron a subvertir el matrimonio y que fueron produciendo vías para que dispongamos de nosotras mismas: Nos tocas a nosotras, mis hermanas y mis primas afianzadas en su experiencia, continuar el camino de defensa de la tierra comunal, más allá del matrimonio y el parentesco.

Conclusión
La politicidad de lo común

A lo largo de éstas páginas pienso lo indígena en clave comunal y su potencia de impedir la totalización del Estado y el capital en tierras comunales. Lo comunal, como ya dejamos en claro es una relación social y una estrategia de hacer posible la vida cotidiana.

En ese sentido puedo decir que lo comunal no es exclusivamente indígena, ni lo indígena es en esencia comunal. Lo comunal funciona como una relación social política e histórica y situado en un **espacio concreto**.

Lo sistemas de gobierno comunal indígena no son naturales ni espontáneos. Se constituyen con densidad histórico-política en un espacio y tiempo concreto, y es desde ese espacio donde las comunidades se apropian del mundo y prefiguran sus formas de establecer sus luchas para frenar y fracturar las relaciones de poder en las que están inscritas.

No son entes monolíticos que únicamente soportan la dominación, o que existen únicamente en respuesta a ella; son territorios en los que viven mujeres y hombres que organizan cotidianamente la reproducción de la vida y de ahí emana la fuerza para torcer y desmantelar la dominación que se quiere ejercer sobre ellos. Saben leer las formas en las que se presenta el poder y, aunque demoren, siempre logran limitarlo a su ritmo, a sus formas y a su tiempo.

Más que por un proyecto ideológico o de principios, la política comunal funciona por objetivos prácticos de defender y hacer posible la vida cotidiana. Su densidad política se caracteriza por las creativas estrategias que han elaborado para defender, recuperar y regular la riqueza común que se produce y se comparte entre todas y todos; por su capacidad de articularse con otras luchas que tienen como horizontes la reapropiación de la riqueza concreta; en ese sentido acuerpan a otros territorios que están librando luchas por con-

servar sus medios de vida. Si bien es cierto que su densidad histórica se comprende cuando se examinan los quiebres a la estructura de la dominación y la vigencia de los proyectos anticoloniales, muchas veces estos no se encuentran de forma transparente y lógica. Muchas veces se presentan de manera ambivalente.

Lo comunal indígena, para el espacio de *Chuimeq'ena'*, funcionaría como un complejo sistema político de gestión y de gobierno territorial que se encuentra permanentemente agredido y amenazado por el Estado y el capital, que buscan expropiar sus capacidades de mando y de soberanía sobre la tierra comunal de diferentes maneras, desde la realización de proyectos académicos o técnicos de apoyo y cooperación para "mejorar la vida comunal", hasta los intentos directos de los gobiernos municipales y del Estado para invadir y decidir sobre las tierras comunales; por ejemplo, como ocurre ahora en el 2015, cuando la municipalidad de Totonicapán proyecta construir una sede de la Universidad de San Carlos en las tierras comunales.

Los efectos de agresión y amenaza pueden medirse en la imposición sobre las estructuras de autoridad comunal de varias formas; pueden observarse en los programas de participación ciudadana, los cuales quieren establecer que la única manera política de participar sea por medio de los partidos políticos y las elecciones; o por medio de los agresivos proyectos de micro finanzas que vía la deuda están intentando socavar las pequeñas unidades de reproducción, en las que las mujeres y los hombres se proveen de alimentos diarios; otra manera de querer conducir es el impulso de proyectos académicos que se dedican a realizar una serie de etnografías para medir cuán comunitarios son los indígenas de hoy día o cuán comunitarias son sus luchas, o que, en el más ignorante de los casos, se preguntan si es que los indígenas luchan o no.

Dependiendo de sus intereses dedican enormes cifras para "fortalecer la identidad indígena".

Pensar lo indígena en clave comunal y desde la óptica de la reproducción desbarata ese ejercicio ventrílocuo (Guerre-

ro, 2010) de querer conducir a las luchas comunales indígenas hacia el capital y el Estado. Mirar desde la reproducción de la vida da la ventaja de pensar, desde y por la capacidad social, los lazos, los afectos y las relaciones sociales que las mujeres y los hombres desde lo cotidiano producen para dotarse a sí mismos de los medios concretos para vivir; de tal forma que si la vida colectiva está garantizada, las trayectorias individuales pueden desplegarse como las personas lo decidan.

En esta obra tan sólo se inició el trabajo de desentrañar una serie de luchas que emergen desde lo cotidiano para defender las tierras comunales y las alcaldías indígenas. La memoria de estas luchas es la que alienta el repertorio político comunitario que hoy día se despliega en Totonicapán. Por ejemplo, es ampliamente conocido que, en tiempos coloniales, hábilmente se establecieron pactos con la corona española para seguir manteniendo las tierras, pagando a cambio los reales tributos; igualmente, se recuerda que en el momento de la reforma liberal uno de los caminos para no perder la tierra era comprarla, y se sabe que así se hizo y que se comenzó con ello un proceso de más de 20 años para poder reunir el dinero y finalizar la compra.

Estos acontecimientos -aunque queden para los ojos de las narraciones oficiales como acciones y hechos espontáneos y descoordinados-, para quienes estamos interesados en develar la potencia de la política comunal, y en examinar cómo es que se perfilan y dibujan los proyectos indígenas anticoloniales, nos alumbran para pensar sobre la capacidad que tuvieron las comunidades; nos ayudan a entender que cuando las comunidades compraron tierras inmediatamente las incorporaron al título comunal y no optaron por el uso privado de éstas. La habilidad está en seguir el juego de la dominación a medias, eso requiere cálculo y habilidad, y las comunidades indígenas por más de 500 años lo han logrado.

Lo anterior lo podemos ilustrar con un caso ocurrido en el año 2009, cuando los 48 cantones de Totonicapán obligaron a una empresa eléctrica a renegociar el pago de la tarifa

eléctrica. Las comunidades exigíamos una rebaja a la tarifa social argumentando que la empresa usaba nuestras tierras comunales para poner postes de alimentación de energía. No pedíamos a la empresa que diera el servicio de forma gratuita, lo que le pedíamos era un acuerdo si usaba nuestras tierras para poner sus postes. Ese acontecimiento hizo que algunos comunitarios pusieran su saber en las asambleas y, echando mano de sus recuerdos, comenzamos a decir que la empresa eléctrica y las comunidades habíamos llegado a un acuerdo hace años.

> El acuerdo consistía en que las comunidades concedían servidumbre a la empresa eléctrica para que pusieran sus postes de alimentación de luz, las comunidades estaban de acuerdo porque querían energía eléctrica, y firmaron un acta donde se hace constar que la concesión comunal duraría 40 años (Tíu, 2013).

Después de revisar las actas, y de percatarnos que el tiempo de la concesión se había vencido, teníamos un argumento más para reclamar la rebaja del kilovatio de luz, y ésta tendría que ser una rebaja nacional y no únicamente para Totonicapán. Las comunidades no hablábamos de nacionalización de la energía, solo queríamos presentarnos como un ente autónomo exigiendo a la empresa eléctrica que se hicieran cargo de sus costos.

Cuando conversaba al respecto con don Romeo Tíu, ex presidente de los 48 cantones de Totonicapán en el año 2009, me decía, respondiendo a los argumentos -de académicos y políticos- que manifestaban que las comunidades actuaban bajo manipulación: "Es que la gente de las comunidades, sabe muy bien por qué hace las cosas, quizá algunas veces se equivocan, pero eso mismo les sirve para reconducir sus acciones; mentira que nos engañan". En este sentido, la gente decide acuerpar las luchas porque posee un saber que adquiere con la experiencia y con la información en las asambleas.

1. Pensar *Chuimeq'ena'* en Guatemala

¿Qué significado podría tener *Chuimeq'ena'* para otras luchas en Guatemala? Al respecto presento una serie de puntos:

a) Representa un proyecto anticolonial que, en tanto y en cuanto ha desplegado por más de 500 años una serie de tácticas y estrategias para establecer y ganar luchas por la preservación de sus instituciones indígenas y por la soberanía sobre su tierras comunales, muestra el límite y el fracaso de la formación del Estado guatemalteco en términos de unidad soberana nacional. Esto significa que, si bien el Estado tienen las armas, los aparatos de violencia, las políticas sociales para querer conducir a las comunidades, no tiene autoridad en la estructura comunal de gobierno y de soberanía territorial de *Chuimeq'ena'*. Quien manda en Totonicapán es el común.

b) Representa también el fracaso liberal de convertir a los indígenas en pequeños propietarios, para así luego dotarles de ciudadanía y derechos. Los *k'iche's* de Totonicapán invirtieron esa fórmula liberal, se integraron al proyecto liberal, pero para torcerlo, es decir, para ampliar sus tierras comunales y con ello extender su soberanía política; se presentaron como el común de Totonicapán al remate de tierras en los años de 1870, reunieron el dinero por cada uno de los comunitarios, incluso reunieron animales bovinos para ajustar el dinero, pero la tierra comprada se incorporó al título comunal de la tierra. Lo que tenía como objetivo individualizar, en Totonicapán se logró retorcer para conservar lo común. Las tramas comunales comprendieron que la manera para recuperar las tierras era la compra y se sumaron a ella, y aunque parezca contradictoria, la estrategia tuvo efectos de más de dos siglos de duración.

c) De la vida y la muerte de las mujeres y de los hombres de Totonicapán se pueden rastrear una serie de formas y estrategias por medio de las cuales se organiza la reproducción de la vida cotidiana, en un espacio donde el Estado y el capital no

han logrado totalizar las relaciones sociales; se puede tener un acercamiento al esbozo del funcionamiento de las instituciones comunales indígenas, que, como queda claro, se sostienen en el *k'ax k'ol*, la producción de la decisión y la reproducción de la vida cotidiana en las tierras comunales. Es desde estas instituciones que se pueden comprender las circunstancias de cómo, cuándo y por qué se hacen expansivas las luchas comunales con otras luchas y devienen en grandes rebeliones. Y las rebeliones son posibles porque opera un saber cotidiano y sensible de hombres, mujeres, niñas y niños, que tiene claro que el trabajo comunal otorga los medios concretos para producir la decisión. Porque el trabajo comunal opera como central para producir los medios concretos de vida. En ese sentido digo: Ni lo indígena es naturalmente comunal, ni lo comunal es exclusivamente indígena. Lo comunal es histórico y situado en un espacio concreto donde los hombres y mujeres llevan a cabo trabajo concreto y trabajo común, y producen en común las decisiones.

d) Representa una amalgama de deseos cumplidos y por cumplir. Heterotopía se denomina al espacio donde los sueños se hicieron realidad, y en Totonicapán hay una serie de sueños cumplidos: la tierra es comunal, la propiedad privada no es la única manera de organizar la vida. El deseo a cumplir es movilizado por la mujeres y consiste en producir un equilibrio entre conservar y controlar la tierra comunal y abrir las formas de heredabilidad de la tierra más allá del parentesco. El deseo es, pues, dotar de un contenido que vaya más allá del parentesco a la política indígena. Las estrategias y las tácticas de las mujeres de *Chuimeq'ena'* son la expresión de una política del deseo por encima de la política de los derechos.

e) La potencia política de Totonicapán no se juega necesariamente en las dinámicas de participación política o la integración a los proyectos estatales. Tal potencia emana de la posibilidad de articular y producir las condiciones para que

las asambleas puedan decidir sobre las rutas, las trayectorias y las maneras en las cuales quieren controlar y compartir los medios concretos para la reproducción de la vida.

f) La lucha comunal está abierta. El horizonte comunal es empujado y alimentado por las luchas comunales que se desarrollan en otros territorios que intentan frenar y poner diques a los proyectos extractivos. Así, La marcha del agua, la defensa de las 12 comunidades de San Juan Sacatepéquez contra la cementera y la lucha de las comunidades en el norte de Huehetenango contra las hidroeléctricas, alimentan la vida comunal en Totonicapán.

Bibliografía

Aquino Moresche, Alejandra
2012 *De las luchas indias al sueño americano. Experiencias migratorias de jóvenes zapotecos y tojolabales en Estados Unidos*. México: CIESAS y UAM-X.

Autoridades del Cantón Paquí
2004 *Documento Comunal*. Guatemala: Totonicapán.
2013 *Documento Comunal redactado por Delfino Tzul Ixchajchal*. Guatemala: Totonicapán.

Barrios, Lina
1998 *La alcaldía indígena en Guatemala: de 1944 hasta el presente*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar.
2001 *Tras las huellas del poder local: la alcaldía indígena en Guatemala del siglo XVI al siglo XX*, Universidad Rafael Landívar, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales.

Bastos, Santiago y Brett Roddy (Comp.)
2010 *El movimiento maya en la década después de la paz (1997-2007)*. Guatemala: FYG Editores.

Bastos, Santiago y Manuela Camus
2003 *Entre el mecapal y el cielo, desarrollo del movimiento maya en Guatemala*. Guatemala: FLACSO.

Bidaseca Karina y Vásquez Laba Vanessa (Comp.)
2011 *Feminismos y poscolonialidadad. Descolonizando el feminismos desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot / colección crítica.

Butler, Judith
2006 *Deshacer el género*. España: Ediciones Piados Ibérica.

Cambranes, J.
1992 *El desarrollo del modelo agroexportador*, Guatemala: Flacso.

Carmack, Robert
1973 *Historia Social de los quichés*. Guatemala: Seminario de integración social. Guatemala; 1980.

Carmak, Robert y James L. Mondloch
1985 *El Título de Totonicapán*. Texto Traducción y Comentario. México: IIF-UNAM.

Castillo, Iván
2010 "Especificidades de los movimientos indígenas en el altiplano occidental guatemalteco en contra de la acumulación global" en Bastos, Santiago y Brett Roddy. (Comp). *El movimiento maya en la década después de la paz (1997-2007)*. Guatemala: FYG Editores.

Certau, Michel de
1996 *La invención de lo cotidiano. I, Artes de Hacer*. México: Universidad Iberoamericana.

Cigarini, Lia
1995 *La política del deseo. La diferencia femenina se hace historia*. Barcelona: Icaria & Antrazyt.

Cojti, Demetrio
1997 *Ri maya' pa Iximulew. El movimiento maya (en Guatemala)*. Guatemala: Cholsamaj.

Concejo de Autoridades Ancestrales Mayas de la Región Ixil,
2012 *Cuatro Rumbos de la historia del pueblos Maya*. Documento de divulgación.

Chaclán, José
2008 *Los caciques de chwimiq'ina' (Totonicapán). Origen, presente y futuro*. Guatemala: Fondo editorial del programa acceso a la justicia de la fundación Soros.

Echeverría, Bolívar.
2010 *Definición de la cultura*. México: FCE/Itaca. 2° ed.

Ekern, Stener
2010 "La comunidad maya en tiempos de cambio: ¿la base del movimiento maya? En Bastos, Santiago y Brett, Roddy (Comp). *El movimiento maya en la década después de la paz (1997-2007)*. Guatemala: FYG Editores. 2010. Pág. 201-232.

El Título de Totonicapán
1985 Texto, traducción y comentario por Carmack, Roberth y Mondloch, James. México: IIF-UNAM y Centro de Estudios Mayas.

Esquit, Edgar
2008 *La superación del indígena: la política de la modernización entre las élites indígenas de Comalapa*, siglo XX. Guatemala: USAC.

Equipo de Memoria Histórica
2013 *Cuatro Rumbos y una historia de resistencia: Resistencia del Pueblo Ixil*. Consejo de Autoridades Ancestrales Mayas de la Región Ixil. Fundamaya, Boletín Informativo de 5 de junio. Guatemala.

Falla, Ricardo
2013 *Al atardecer de la vida… Escritos de Ricardo Falla, sj. Volumen I. Del proceso de paz a la masacre de Alaska. Guatemala 1994-2012*. Guatemala: AVANCSO- IEHR-URL y USAC.

Federici, Silvia
2012 *Calibán y la Bruja. Mujeres, Cuerpo y Acumulación Orginaria*. Tinta Limón. Buenos Aires.
2013 *La Revolución Feminista Inacabada. Mujeres, reproducción social y luchas por lo común*. Calpulli ediciones. México.
2014 *El patriarcado del Salario: Lo que llaman amor, nosotras lo llamamos trabajo no pagado*. Entrevista realizada por Gladys Tzul Tzul. Publicada en www.comunidadeestudiosmayas.blogspot
2015 *Mujeres, luchas por la tierra y la reconstrucción de los bienes comunales*. Citado con permiso de la autora.

Foucault, Michel
1970 "Dits et Écrits" en Castro, Edgardo. *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
2007 *El nacimiento de la biopolítica*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
2012 *El poder una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Friederich, Paul
1986 *The Princes of Naranja*. University of Texas Press. Austin.

García Canal, María Inés
2013 "Entre memoria o historia de mujeres y de género" en *Revista Debate Feminista*. Ano 24. Vol 48. México Distrito Federal. Octubre 2013.
2014 *Del cuerpo utópico al sujeto ético*. Conferencia inaugural en el congreso "Foucault a 25 años de su muerte". Morelia Michoacán. Citado con permiso de la autora.

García Vetorrazzi, María

2009 *Acción Subalterna, desigualdades socio espaciales y modernización. La formación de los actores y circuitos de comercio indígena en Guatemala siglo XIX y XX*. Tesis de doctorado. Facultad de Ciencias Políticas. Universidad de Lovaina. Bélgica.

Gargallo, Francesca

2013 *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. Buenos Aires: América Libre-Chichimora.

Gil, Silvia

2011 *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Goldam, Wendy Z

2010 *La mujer, el estado y la revolución. Política familiar y vida social soviéticas 1917-1936*: Buenos Aires: Ediciones IPS.

González, Matilde

2012 *El Proyecto cafetalero en el siglo XX en Guatemala*, Tesis de doctorado en sociología: Colegio de México.

Granding, G

2007 *La Sangre de Guatemala: raza y nación en Quetzaltenango 1750-1954*: Ciudad de Guatemala. Editorial Universitaria. Universidad de San Carlos.

Guerrero, Andrés

1991a *La Semántica de la dominación. El concertaje de indios*. Quito: Ediciones Libri Mundi –Enrique-Grosse-Lumen-.

1991b *De la economía a la mentalidades. (Cambio social y conflicto agrario en Ecuador)*. Ecuador: Editorial el Conejo.

2010 *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura. Análisis histórico: estudios teóricos*. Perú y Ecuador: IEP. FLACSO.

Gutíerrez Aguilar, Raquel

2009 *Los ritmos del Pachakuti. Levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005)*. México: Sísifo ediciones, Bajo Tierra Ediciones y el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego" de la BUAP.

2011 "Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro" en Gutiérrez. Raquel (Editora). *Palabras*

para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo. Oaxaca/Puebla, México.

2013 "Conocer las luchas y desde las luchas. Reflexiones sobre el despliegue polimorfo del antagonismo: entramados comunitarios y horizontes políticos" en *Acta Sociológica*. México. N. 6.

2014a [1999] *Desandar el laberinto. Introspección en la femenidad contemporánea*. México: Pez en el árbol. 3ra. Edición.

2014b "Políticas en femenino. Reflexiones acerca de lo femenino moderno y del significado de sus políticas". En Millan, Márgara (coord.) *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México: Red de Feminismos Descoloniales.

2015 *Horizonte comunitario-popular: Antagonismo y producción de lo común en América Latina*. Cochabamba: Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos/Autodeterminaciones.

Gutíerrez Aguilar, Raquel y Huscar Salazar

2013 "El accidentado camino del Buen Vivir : horizontes indígena-originario-campesino en Bolivia durante elgobierno de Evo Morales" en *Revista Alasru*. Nueva época. No. 7. México.

2015 "Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente" en Huscar Salazar y Lucia Linsalata (Coords.) en *el Apantle, revista de estudios comunitarios*. México: Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos.

Gutíerrez Aguilar, Raquel, Huscar Salazar y Gladys Tzul Tzul

2016 "Leer el siglo XX a contrapelo. Constelaciones de historias comunitarias de luchas por territorio y autogobierno en Bolivia y Guatemala" en *Revista de Estudios Comunitarios el Apantle II. Común ¿Cómo? Lógicas y situaciones*. No. 2. México: Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos

Hosting, Rainer (Comp)

1998 *Esta tierra es nuestra*. Tomo III. Municipio de San Miguel Totonicapán y sus parcialidades. Guatemala: CDRO e IIZ. Tomada del análisis de este caso, realizado por Palma, Gustavo. En el prólogo del libro compilado por Hosting, Rainer. Esta tierra es Nuestra Tomo III. Municipio

de San Miguel Totonicapán y sus parcialidades. Compendio de fuentes históricas sobre denuncias, medidas y remedidas, composiciones, titulaciones, usurpaciones, desmembraciones, litigios, transacciones y remates de tierras. Años 1576 y 1993. CDRO- Totonicapán- 1998.

Hylton, Forrest, Felix Patzi, Sergio Serulnikov y Sinclair Thomson
2005 *Ya es otro tiempo el presente*. Cuatro momentos de insurgencia indígena. 2° ed. Bolivia: Muela del Diablo Editores.

Ibarra, Hernán
1993 *Nos encontramos amenazados por todita la indiada. Levantamiento de Daquilema (Chimborazo 1871)*. Ecuador: Fondo Abya Yala.

Lagarde, Marcela
2003 *Los Cautiverios de las mujeres: madres, esposas, monjas, putas, presas y locas*. México: UNAM.

León Trujillo, Jorge
1991 "Las organizaciones indígenas: igualdad y diferencia. La afirmación de los conquistados" en *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Ecuador: Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales. ILDIS. Fundación Friedrich Ebert. Pág. 373-418.

Linebaugh, Peter
2013 *El manifiesto de la carta magna. Comunes y libertades para el pueblo*. Madrid: Editorial Traficantes de Sueños.

Linsalata, Lucia
2015 *Cuando manda la asamblea. Lo comunitario-popular en Bolivia: una mirada desde los sistemas comunitarios de agua en Cochabamba*. Bolivia: SOCEE/Autodeterminación/Fundación Abril.

López Bárcenas, Francisco
2017 *Autonomía Indígenas en América Latina*. Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas A.C. Oaxaca.

Lovel, J.
2006 *Café y campesinos*. Huehuetenango: CIRMA.

Macas, Luis
1991 "El levantamiento indígena visto por sus protagonistas" en *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*.

Ecuador: Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales. ILDIS. Fundación Friedrich Ebert. Pág. 17-37.

Mariátegui, José Carlos

1971 *Siete ensayos sobre la realidad peruana*. México: Losada.

Martínez Luna, Jaime

2013 *Textos sobre el camino andado. Tomo I. Oaxaca*: Departamento de publicaciones del CSEIIO-IEPO.

Martínez Pelaez, Severo

2011 *Motines de Indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas*. Guatemala: FYG Editores.

Mahmood, Saba

2006a "Teoría feminista, agencia e sujeito liberatório: algunas relflexôes sobre o revivalismo islámico no Egipto" en *Revista Etnográfica*. Vo. X (1).

2006b "Teoría Feminista y la agencia social dócil" en *Memoria de la Asociación Americana de Antropología*. Vol. XXI. Chicago Press. U.S.A.

Morselli, Simonetta

2004 "El Titulo de Totonicapán: consideraciones y comentarios" en *Revista de Estudios Mesoamericanos*. Guatemala: CIRMA. Pág. 70-85. No. 6. Enero a Diciembre.

Muraro, L.

1987 *El orden simbólico de la madre. Cuadernos Inacabados*. Madrid: Editorial Hora y horas.

Navarrete, Carlos

1984 *Los Arrieros del Agua*. Guatemala: Editorial Katún.

Ordóñez Mazariegos, Carlos

2012 *Un pueblo k'iche' de los altos de Guatemala. Entre la espesura de las relaciones interétnicas y de clase en San Miguel Totonicapán*. México: Ediciones EON. UACM. Sociedad de Estudios Culturales Nuestra América.

Ordóñez Cifuentes, José Emilio

s/f *La insurrección de 1820 en el partido de Totonicapán*. Editorial Universitaria.

Pacari, Nina

2007 *Todo puede ocurrir*. Ecuador: Instituto para las ciencias indígenas Pacari.

Paredes, Julieta y Galindo, María
1998 "Como ser mujer libre y no morir en el intento; racismo, clasismo, machismo y sexualidad" en Paredes, Julieta y Galindo, María *Sexo Placer y Sexualidad*. Bolivia: Mujeres creando editoras. Pág. 170-192.

Platt, Tristán
1982 *Estado boliviano y ayllu andino: tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Pollack, Aaron
2008 *Levantamiento k'iche' en Totonicapán, 1820. Los lugares de las políticas subalternas*. Guatemala: AVANCSO.

Preciado
2012 *Manifiesto Contrasexual*. S.E.

Rivera Cucicanqui, Silvia
1984 *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado Aymara y Quechwa 1900-1980*. La Paz: HISBOL_CSUTCB.
2015a *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*. La Paz: Plural-Piedra Rota.
2015b *La sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires Argentina: Tinta Limón ediciones.

Rivera Cusicanqui, Silvia y Barragán, Rosana (Comp)
2007 *Debates poscoloniales. Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*. La Paz Bolivia: Aruwiyiri, historias, SEPHIS 1997.

Rivera Garretas, María-Milagros
2002 *El fraude de la igualdad*. Argentina: Librería de mujeres.

Robles Hernández, Sofía y Cardoso Jimenez, Rafael
2007 *Floriberto Díaz. Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*. México: Programa Universitario México Nación Multicultural. UNAM.

Rodríguez Jiménez, Pablo (Editor)
2002 *Testamentos indígenas de Santa Fe de Botogá. Siglos XVI-XVII*. Colombia: Alcaldía Mayor de Bogotá.

Rubin, Gayle
1975 "El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo". En Navarro, M y Stimpson (Comps). *¿Qué*

son los estudios de mujeres?. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Rufer, Mario

2015 *Estado, violencia y condición poscolonial: breves consideraciones sobre México*. (en prensa)

Said, Edward

2004 *Orientalismo*. Barcelona: Sudamericana, 2004.

Salazar Lohman, Huascar

2015 *Se han adueñado del proceso de lucha. Horizontes comunitario –populares en tensión y la reconstitución de la dominación en la Bolivia del MAS*. Cochabamaba, Bolivia: SOCEE/Autodeterminación ediciones.

Serulnikov, Serge

2006 *Conflictos e insurrección en el mundo colonial andino. El norte de Potosi en el siglo XVIII*. Buenos Aires: FCE.

Smith, Carol

1984 "Local History in Global Context: social and economic transitions in Western Guatemala", en *Comparative Studies in Society and History*. 1984: Austin Texas University. Pág. 123-228.

Spivak, Gayatri Chakavorty

1985 "Estudios de la Subalternidad: Deconstrución de la historiografía" en Rivera Cusicanqui, Silvia y Barragán, Rosana (Comp.) *Debates Post Coloniales. Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*. La Paz Bolivia: Aruwiyiri, historias, SEPHIS 1997. Pág345-368.

Stern, Steve J

1999 *La Historia Secreta del Género. Mujeres, hombres y poder en México en los postrimerías del periodo colonial*. Fondo de Cultura Económica. Primera Edición. México.

Tapia, Luis

2014a *El Leviatán criollo*. Bolivia: Ed. Autodeterminaciones.

2014b *Dialéctica del colonialismo interno*. Bolivia: Editorial Autodeterminaciones.

Thomson, Sinclair

2006 *Cuando sólo reinasen los indios. La Política aymara en la era del a insurgencia*. Bolivia: Muela del Diablo Editores.

Tiu, Romeo, Pedro Ixhíu y Efraín Tzaquitzal
1998 *Bosques de Totonicapán: Aspectos jurídicos referentes a los recursos forestales e hídricos, Guatemala*. Guatemala: Comisión de la Unión Europea, secretaria ejecutiva, Presidencia de la república, Gobierno de Guatemala.

Tishler, Sergio
2004 *Memoria, tiempo y sujeto*. Guatemala: ISCYH_BUAP/F&G editores.

Tzaquitzal, Efraín, Ixchíu, Pedro y Tíu, Romeo
2002 *Alcaldes comunales de Totonicapán. Guatemala*: Proyecto ALA-PRODETOTO.

Tzul Tzul, Gladys
2008 *Genealogía de una Comunidad: relaciones de poder en sociedades k'iche's*. Tesis para optar a la maestría en Estudios Sociales y Políticos Latinoamericanos. Universidad Alberto Hurtado. Chile.
2014a "¿Cómo construyen crítica las comunidades indígenas? Un acercamiento a las formas de la exclusión epistémica" en *Latin Americas Studies Association FORUM*. winter 2015 | volume xlvi | issue 1.
2014b "Mujeres Indígenas. Un acercamiento teórico a la estrategia". En *Femininismo. La lucha dentro de la lucha*. Uruguay.
2015 Chimeq'ena' 5 de enero de 1875. En Artículos de las Comunidad de Estudios Mayas. Guatemala.
2015 "Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida". En Salaza, H y Linsalata,L. En *El Apantle, revista de estudios comunitarios*. México: Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos.

Zavaleta, René
1986 *Lo Nacional Popular en Bolivia*. México: Siglo XXI.

Créditos de las fotografías

Nelton Rivera
Página 5, 103 y 228

Plaza pública
Páginas 16 y 19

Carlos Cotton[1]
Página 82 y 83

Itandehui Reyes Díaz.
Página 84

Morselli (2004)
Páginas 88 y 89

Gladys E. Tzul Tzul
Página 100

Prensa comunitaria
166

Prensa Libre
Página 169

1 Tomada de http://www.verfotosde.org/guatemala/imagenes-de-Totonicapan-14.html

Sobre la autora

Es maya *k'iche'* originaria del Cantón Paquí, Chuimeq'ena'. Investigadora y militante. Doctora en sociología por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Actualmente realiza una investigación en la región Ixil donde a partir de la historia oral documenta las estrategias de reconstrucción comunal después del genocidio.

Es cofundadora del Colectivo de fotógrafas indígenas "Con Voz Propia" y fundadora del Instituto Amaq'. Ha sido perito experto en procesos legales de defensa de autoridades comunales. En 2016 formó parte de la comisión de apoyo a las Autoridades Indígenas a nivel nacional en el proceso de discusión de la Reforma Constitucional del sector justicia.

En junio de 2018 recibio el Voltaire -Preis für Toleranz Völkerständiungung und Respet vot Differenz por la Universidad de Potsdam, Alemania.